هذا كتاب معالم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي في عز جلاله عن مطارح الافهام فلا يحيط بكنهه العارفون المتقدس بكمال ذاته عن مشابهة الانام فلا يبلغ صفته الواصفون المتفضل بسوابغ الانعام فلا يحصي نعمه العادون المتطول بالمنن الجسام فلا يقوم بواجب شكره الحامدون القديم الابدي فلا ازلي سواه الدائم السرمدي فكل شيء مضمحل عداه احمده سبحانه حمدا يقربني الى رضاه واشكره شكرا يستوجب المزيد من مواهبه وعطاياه واستقيله من خطاياي استقالة عبد معترف بالجناية نادم على ما فرط في جنب مولاه واسأله العصمة من الخطا والخطل والسداد في القول والعمل واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له الكريم الذي لا تخيب لديه الامال القدير فهو لما يشاء فعال واشهد ان محمدا عبده ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد الدين وتهذيب مسالك اليقين الناسخ بشريعته المطهرة شرائع الاولين والمرسلين بالارشاد والهداية رحمة للعالمين صلى الله عليه وآله الهداة المهديين وعترته الكرام المصطفين صلوة ترضيهم وتزيد على منتهى رضاهم وتبلغهم غاية مرادهم ونهاية مناهم وتكون لنا عدة وذخيرة يوم نلقى الله سبحانه ونلقاهم وسلم تسليما اما بعد فان اولى ما انفقت في تحصيله كنوز الاعمار واطالت التردد في تحصيله اولو الابصار

والاثر

والاثر في معالمه الاذكار هو العلم بالاحكام الشرعية والمسائل الفقهية فلعمري انه المطلب الذي يظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذي يبشر بالارباح كاسبه والعلم الذي يعرج بحامله الى الذروة العليا وينال به السعادة في الدار الاخرى ولقد بذل علماؤنا السابقون وسلفنا الصالحون رضوان الله عليهم اجمعين في تحقيق مسائله جهدهم واكثروا في تنقيح مسائله كدهم فكم فتحوا منه مقفلا ببنان افكارهم وكم شرحوا منه مجملا ببيان آثارهم وكم صنفوا فيه كتابات يهتدي في ظلم الجهالة الى سنن الصواب فمن مختصر كاف في تبليغ الغاية ومبسوط شاف يتجاوز النهاية وايضاح يحل من قواعده المشكل وبيان يكشف من سرائره المفصل وتهذيب يوصل من لا يحضره الفقيه بمصباح الاستبصار الى مدينة العلم ويحلو بانوار مسالكه عن مراتع ظلمات الشك والوهم وذكرى دروس مقنعة في تلخيص الخلاف والوفاق وتحرير تذكرة وهي تذكرة بمنتهى المطلب في الافاق ومهذب جمل العقود في مختلف الاحكام بكامل الانتصار ومعتبر مدارك يحكم مراده المراد من صحيح الاثار ولمعة روض ترتاح لتمهيد اصوله الجنان وروضة تدرس بارشاد فروعها الاذهان فشكر الله تعالى سعيهم واجزل من جوده مثوبتهم وبرهم وحيث كان من فضل الله علينا ان اهلنا لاقتفاء آثارهم جعلنا لاسوة بهم في افعالهم فشرعنا بتوفيق الله تعالى

في تاليف هذا الكتاب الموسوم بمعالم الدين وملاذ المجتهدين وجعلته بابه
معاهد المسائل الشرعية واحليته بمدارس المباحث الفقهية وشغلته في
تحرير الفروع بتهذيب الاصول وجمعنا بين الدليل والمدلول بعبارات
قريبة الى الطباع وتقريرات مقبولة عند الاسماع من غير ايجاز موجب
للاخلال والاطناب معقب للملال وانا ابتهل الى الله سبحانه ان يجعله خالصا
لوجهه الكريم واتضرع اليه ان يهديني حين تضل الافهام الى المنهج القويم و
يثبتني حيث تزل الاقدام على الصراط المستقيم وقد رتبت كتابي هذا على مقدمة
واقسام اربعة والغرض من المقدمة منحصر في مقصدين المقصد الاول في
بيان فضيلة العلم وذكر نبذ مما يجب على العلماء مراعاته وبيان زيادة شرف
علم الفقه على غيره ووجه الحاجة وذكر حده وبيان موضوعه ومرتبته ومباديه
ومسائله اعلم ان فضيلة العلم وارتفاع درجته وعلو رتبته امر كفى اشتهاره
في ذلك الضرر مؤنة الاهتمام ببيانه غير انا نذكر على سبيل التنبيه اشياء
في هذا المعنى من جهة العقل والنقل كتابا وسنة مقتصرين على ما يتادى به
الغرض فان الاستيفاء في ذلك يقتضي تجاوز الحد فيفضي الى الخروج عما
هو المقصود فاما الجهة العقلية فهي ان المعقولات تنقسم الى موجود و
معدوم وظاهر ان الشرف للموجود ثم الموجود ينقسم الى جماد ونام و
لا ريب ان النامي اشرف ثم النامي ينقسم الى حساس وغيره ولا شك
ان الحساس اشرف ثم الحساس ينقسم الى عاقل وغير عاقل ولا شك ان

العاقل

العاقل اشرف فالعلم ح اشرف المعقولات — واما الكتاب الكريم فقد اشير اليه
في مواضع منه الاول قوله تعالى في سورة القلم فهي اول ما نزل على نبينا صلى الله عليه وآله في قول اكثر
المفسرين اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي
علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم حيث افتتح كلامه المجيد بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر
نعمة العلم فلو كان بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من نعمة العلم لكانت اجدر بالذكر وقد
قيل في وجه التناسب بين الاي المذكورة في صدر هذه السورة المشتمل بعضها على خلق
الانسان من علق وبعضها على تعليمه ما لم يعلم انه تعالى ذكر اول حال الانسان اعني
كونه علقة وهي بمكان من الخساسة وآخر حاله وهو صيرورته عالما وذلك كمال الرفعة
والجلالة فكانه سبحانه تعالى قال كنت في اول الامر في تلك المرتبة الدنية الخسيسة ثم صرت
في آخره الى هذه الدرجة الشريفة النفيسة الثاني قوله تعالى الله الذي خلق سبع
سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا الاية فانه سبحانه جعل
العلم علة الخلق العالم العلوي والسفلي طرا وكفى بذلك جلالة وفخرا الثالث
قوله سبحانه ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا فسرت الحكمة بما يرجع الى العلم
الرابع قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر
اولوا الالباب الخامس قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء السادس
قوله سبحانه شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم السابع قوله تعالى وما
يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم الاية الثامن قوله قل كفى بالله شهيدا
بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب التاسع قوله تعالى يرفع الله الذين امنوا

منكم والذين اوتوا العلم درجات العاشر قوله تعا مخاطبا النبيه صلى الله عليه وآله
مع اتاه من العلم والحكمة قل رب زدني علما الحادي عشر قوله تعالى بل
هو ايات بينات في صدور الذين اوتوا العلم الثاني عشر قوله تعالى وتلك
الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون واما السنة
فهي في ذلك كثيرة لا يكاد تحصى فمنها ما اخبرني به اجازة عدة من اصحابنا
منهم السيد الجليل وشيخنا نور الدين علي ابن الحسين ابن ابي الحسن الحسيني الموسوي
ادام الله تاييده والشيخ الفاضل عز الدين الحسين بن عبد الصمد الحارثي قدس
الله سره والسيد العابد نور الدين علي بن السيد فخر الدين الهاشمي قدس الله
روحه بحق رواتيهم اجازة عن والدي السعيد الشهيد زين الملة والدين
رفع الله درجته كما شرف خاتمته عن شيخه الاجل نور الدين علي ابن عبد العالي
العاملي الميسي عن الشيخ شمس الدين محمد بن مؤذن الجزيني عن الشيخ ضياء
الدين علي ابن شيخنا الشهيد عن والده قدس الله سره عن الشيخ فخر الدين
ابي طالب محمد بن الشيخ الامام العلامة جمال الملة والدين الحسن بن يوسف
بن المطهر عن والده رضه عن شيخه المحقق السعيد نجم الملة والدين ابي القاسم
جعفر ابن الحسن بن يحيى ابن سعيد قدس الله نفسه عن السيد الجليل شمس الدين
فخار بن معد الموسوي عن الشيخ الفقيه العماد ابي جعفر محمد بن ابي القسم الطبري
عن الشيخ ابي علي الحسن بن الشيخ السعيد الفقيه ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي
عن والده رضه عن الشيخ الامام المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ ابي القسم

جعفر بن

جعفر بن محمد قولويه عن الشيخ الجليل الكبير ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني عن علي
بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن عبد الله بن ميمون القداح ح وعن
محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن
محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح ح وعن محمد بن يعقوب
عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن
ميمون القداح عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا الى الجنة وان الملائكة
لتضع اجنحتها لطالب العلم رضا به وانه ليستغفر لطالب العلم من في السموات
ومن في الارض حتى الحوت في البحر وفضل العالم على العابد كفضل القمر على
سائر النجوم ليلة البدر وان العلماء ورثة الانبياء ان الانبياء لم يورثوا
دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر وبا
لاسناد عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق ابي جعفر
محمد ابن علي ابن الحسين بن بابويه القمي رحمه الله عن ابيه عن سعد بن عبد الله
عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني عن يونس بن عبد الرحمن عن الحسن بن
زياد العطار عن سعد بن طريف عن الاصبغ بن نباتة قال قال
امير المؤمنين علي ابن ابي طالب عم تعلموا العلم فان تعلمه حسنة ومدارسته
تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه من لا يعلمه صدقة وهو عند الله لاهله
قربة لانه معالم الحلال والحرام وسالك بطالبه سبل الجنة وهو انيس في

في الوحشة وصاحب في الوحدة وسلاح على الاعداء وزين الاخلاء يرفع الله به اقواما
يجعلهم في الخير ائمة تقتدى بهم ترمق اعمالهم وتقتبس آثارهم وترغب الملائكة في خلتهم
يمسحونهم باجنحتهم في صلوتهم لان العلم حيوة القلوب ونور الابصار من العمى وقوة
الابدان من الضعف ينزل الله حامله منازل الابرار ويمنحه مجالسة الاخيار
في الدنيا والآخرة بالعلم يطاع الله ويعبد بالعلم يعرف الله ويوحد وبالعلم
توصل الارحام وبه يعرف الحلال والحرام والعلم امام العقل والعقل تابعه
يلهمه السعداء ويحرمه الاشقياء ورويناه بالاسناد عن محمد بن يعقوب
عن علي بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن ابي الحسن الفارسي
عن عبد الرحمن بن زيد عن ابيه عن ابي عبد الله عم قال قال رسول
الله صم طلب العلم فريضة على كل مسلم الا ان الله يحب بغاة العلم وعن محمد
بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن هشام
بن سالم عن ابي حمزة عن ابي اسحق السبيعي عمن حدثه قال سمعت امير المؤمنين
عم يقول ايها الناس اعلموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به الا وان
طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال ان المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه
عادل بينكم وضمنه وسيفي لكم والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من
اهله فاطلبوه وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد
عن ابي البختري عن ابي عبد الله عم قال ان العلماء ورثة الانبياء وذلك
ان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما وانما ورثوا احاديث من احاديثهم

فمن اخذ

فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا فانظروا علمكم هذا عمن تاخذونه فان فينا
اهل البيت في كل خلف عدولا ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال ا
لمبطلين وتاويل الجاهلين وعنه عن الحسين بن محمد عن علي بن محمد
بن سعد رفعه عن ابي حمزة عن علي بن الحسين عم قال لو يعلم الناس ما في طلب
العلم لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج ان الله تعالى اوحى الى دانيال ع
ان امقت عبيدي الي الجاهل المستخف بحق اهل العلم التارك للاقتداء بهم
وان احب عبيدي الي التقي الطالب للثواب الجزيل اللازم للعلماء
التابع للحكماء والقابل عن الحكماء وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه
وعن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد جميعا عن ابن ابي عمير عن سيف بن عميرة
عن ابي حمزة عن ابي جعفر عم قال عالم ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف
عابد وعنه عن الحسين بن محمد عن احمد بن اسحق عن سعدان بن مسلم عن
معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله عم رجل راوية لحديثكم يبث ذلك
في الناس ويشدده في قلوبهم وقلوب شيعتهم ولعل عابدا من شيعتكم
ليست له هذه الرواية ايهما افضل قال الراوية لحديثنا يشد به قلوب
شيعتنا افضل من الف عابد ومن اهم ما يجب على العلماء
مراعاة تصحيح القصد واخلاص النية وتطهير القلب من دنس الاغراض
الدنيوية وتكميل النفس في قوتها العلمية وتزكيتها باجتناب الرذائل
واقتناء الفضائل الخلقية وقهر الشهوية والغضبية وقد روينا بالطريق

سابق وغيره من محمد ابن يعقوب قده عن علي بن ابراهيم رفعه الى ابي عبد الله
عم وعن محمد بن يعقوب قال حدثني محمد ابن محمود ابو عبد الله القزويني
عن عدة من اصحابنا منهم جعفر بن احمد الصيقل بقزوين عن احمد بن
عيسى العلوي عن عباد بن صهيب البصري عن ابي عبد الله عم قال طلبة
ثلثهم فاعرفهم باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراء وصنف يطلبه
للاستطالة والختل وصنف يطلبه للفقه والعقل فصاحب الجهل والمراء
موذ ممار متعرض للمقال في اندية الرجال بتذاكر العلم وصفة الحلم قد تسربل
بالخشوع وتخلى عن الورع فدق الله من هذا خيشومه وقطع منه حيزومه
وصاحب الاستطالة والختل ذو خب وملق يستطيل على مثله من اشباهه ويتضع
للاغنياء من دونه فهو لحلوائهم هاضم ولدينه حاطم فاعمى الله على هذا خبره
وقطع من آثار العلماء اثره وصاحب الفقه والعقل ذو كآبة وحزن وسهر
قد تحنك في برنسه وقام الليل في حندسه يعمل ويخشى وجلا داعيا مشفقا
مقبلا على شانه عارفا باهل زمانه مستوحشا من اوثق اخوانه فشد الله من
هذا اركانه واعطاه يوم القيمة امانه عنه عن محمد بن يحيى عن
احمد بن عيسى وعن علي بن ابراهيم عن ابيه جميعا عن حماد بن عيسى عن عمر بن
اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس قال سمعت امير المؤمنين عم
يقول قال رسول الله صلعم منهومان لا يشبعان طالب دنيا وطالب علم
فمن اقتصر من الدنيا على ما احل الله له سلم ومن تناولها من غير حلها هلك

الا ان يتوب

الا ان يتوب او يراجع ومن اخذ العلم من اهله وعمل بعلمه نجا ومن
اراد به الدنيا فهي حظه عنه عن الحسين بن محمد بن عامر عن معلى
بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن احمد بن عائذ عن ابي خديجة عن
ابي عبد الله عم قال من اراد الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن له في الاخرة
نصيب ومن اراد به الاخرة اعطاه الله خير الدنيا والاخرة عنه عن
علي ابن ابراهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد الاصبهاني عن المنقري
عن حفص بن غياث عن ابي عبد الله عم قال اذا رايتم العالم
محبا للدنيا فاتهموه على دينكم فان كل محب لشيء يحوط ما احب وقال
اوحى الله الى داود عم لا تجعل بيني وبينك عالما مفتونا بالدنيا فيصدك
عن طريق محبتي فان اولئك قطاع الطريق عبادي المريدين ان
ادنى ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة مناجاتي من قلوبهم عنه
عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي
ابن عبد الله عمن حدثه عن ابي جعفر عليه السلام قال من طلب العلم
ليباهي به العلماء او يماري به السفهاء او يصرف به وجوه الناس
اليه فليتبوأ مقعده من النار ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها
روينا بالاسناد السابق عن الشيخ المفيد محمد ابن النعمان عن الشيخ الصدوق
محمد ابن بابويه رحمه الله عن علي ابن احمد الدقاق رضي الله عنه قال حدثنا
محمد بن جعفر الكوفي الاسدي قال حدثنا محمد بن اسمعيل البرمكي قال حدثنا

بعد از نماز صبح صد مرتبه بخواند
بسم الله الرحمن الرحیم
لا اله الا الله الملک الحق المبین

محمد بن جعفر الكوفي الاسدي قال حدثنا عبد الله ابن احمد قال حدثنا اسمعيل
بن فضل عن ثابت بن دينار الثمالي عن سيد العابدين علي ابن الحسين ع سابيك
بالعلم التعظيم له والتوافر لمجلسه وحسن الاستماع اليه والاقبال اليه وان لا
ترفع عليه صوتك ولا تجيب احدا يسئله حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدث
في مجلسه احدا ولا تغتاب عنده احدا وان تدفع عنه اذا ذكر عندك
بسوء وان تستر عيوبه وتظهر مناقبه ولا تجالس له عدوا ولا تعادي له
وليا فاذا فعلت ذلك شهدت لك ملائكة الله بانك قصدته وتعلمت
علمه لله جل اسمه لا للناس وحق رعيتك بالعلم ان تعلم ان الله عز وجل
انما جعلك قيما لهم فيما اتاك من العلم وفتح لك من خزائنه فان احسنت
في تعليم الناس ولم تخرق بهم ولا تضجر عليهم زادك الله من فضله وان
انت منعت الناس علمك او خرقت بهم عند طلبهم منك كان حقا
على الله عز وجل ان يسلبك العلم وبهاءه ويسقط من القلوب محلك و
بالاسناد عن المفيد عن احمد بن محمد بن سليمان بن الزراري قال حدثنا مودب
علي بن الحسين السعدابادي ابو الحسن القمي قال حدثنا احمد بن ابي عبد الله البرقي
عن ابيه عن سليمان بن جعفر الجعفري عن رجل عن ابي عبد الله ع قال
كان علي ع يقول ان من حق العالم ان لا تكثر عليه السؤال ولا تاخذ بثوبه
واذا دخلت عليه وعنده قوم فسلم عليهم جميعا وخصه بالتحية دونهم واجلس
بين يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمز بعينيك ولا تشر بيديك ولا تكثر في القول

قال فلان

قال فلان وقال فلان خلافا لقوله ولا تضجر لطول صحبته فانما مثل العالم
مثل النخلة تنتظرها متى يسقط عليك منها شيء والعالم اعظم اجرا من الصائم
القائم الغازي في سبيل الله واذا مات العالم ثلم في الدين الاسلام ثلمة لا يسدها شيء
الى يوم القيمة ويجب على العالم العمل كما يجب على غيره لكنه في حق العالم
اكد ومن ثم جعل الله تعالى ثواب المطيعات من نساء النبي صلى الله عليه واله وعقاب
العاصيات منهن ضعف ما لغيرهن وليجعل له حظا وافرا من الطاعات
والقربات فانها تفيد النفس ملكة صالحة واستعدادا تاما لقبول الكمالات
والله قد روينا بالاسناد الى البرقي وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى
عن احمد بن عيسى عن حماد بن عيسى عن ابن اذينة عن ابان بن ابي عياش
عن سليمان بن قيس الهلالي قال سمعت امير المؤمنين ع يحدث عن النبي صلى الله عليه واله
قال في كلام له العلماء رجلان رجل عالم اخذ بعلمه فهذا ناج وعالم تارك
لعلمه فهذا هالك وان اهل النار ليتاذون من ريح العالم التارك لعلمه
وان اشد اهل النار ندامة وحسرة رجل دعا عبدا الى الله فاستجاب له وقبل منه
فاطاع الله فيه ادخله الجنة وادخل الداعي النار بترك علمه واتباعه
الهوى وطول الامل اما اتباع الهوى فيصد عن الحق وطول الامل ينسي
الاخرة وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن محمد بن
سنان عن اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله ع قال العلم مقرون بالعمل
فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل فان اجابه والا ارتحل عنه

آية در سورة آل عمران
وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولو الالباب

وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن محمد القاساني
عمن ذكره عن عبد الله بن القاسم الجعفري عن ابي عبد الله ع قال ان
العالم اذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته من القلوب كما يزل المطر عن الصفا
عنه علي بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد عن المنقري عن علي بن هاشم
بن البريد عن ابيه قال جاء رجل الى علي بن الحسين عليهما السلام فسأله عن مسائل
فاجاب ثم عاد ليسأل عن مثلها فقال علي بن الحسين ع مكتوب في الانجيل لا تطلبوا
علم ما لا تعلمون ولما تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل به لم يزدد صاحبه الا كفرا
ولم يزدد من الله الا بعدا وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن
خالد عن ابيه رفعه قال امير المؤمنين ع علي بن ابي طالب ع في كلام له خطب
على المنبر ايها الناس اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون ان العالم
العامل بغيره كالجاهل الحائر الذي لا يستفيق عن جهله بل قد رايت ان
الحجة عليه اعظم والحسرة ادوم على هذا العالم المنسلخ من علمه منها على هذا الجاهل
المتحير في جهله وكلاهما حائر لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا ولا ترخصوا
لانفسكم فتدهنوا ولا تدهنوا في الحق فتخسروا وان من الحق ان تفقهوا و
من الفقه ان لا تغتروا وان انصحكم لنفسه اطوعكم لربه واغشكم لنفسه
اعصاكم لربه ومن يطع الله يأمن ويستبشر ومن يعص الله يخب ويندم
وعنه عن علي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله
بن ميمون القداح عن ابي عبد الله عن ابائه عليهم السلام قال جاء رجل الى رسول الله ص

ما العلم

ما العلم قال الانصات قال ثم مه قال الاستماع قال ثم مه قال الحفظ قال ثم مه قال العمل به
قال ثم مه يا رسول الله ص قال نشره ورويناه بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن
محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن معوية
بن وهب قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اطلبوا العلم وتزينوا معه بالحلم والوقار
وتواضعوا لمن تعلمونه العلم وتواضعوا لمن طلبتم منه العلم ولا تكونوا علماء
جبارين فيذهب باطلكم بحقكم وعنه عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن
يونس عن حماد بن عثمان عن الحارث بن المغيرة النصري عن ابي عبد الله ع
في قول الله عز وجل انما يخشى الله من عباده العلماء قال يعني بالعلماء من صدق
قوله فعله ومن لم يصدق قوله فعله فليس بعالم وعنه عن عدة من اصحابنا
عن احمد بن محمد البرقي عن اسمعيل بن مهران عن ابي سعيد القماط عن الحلبي عن
ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع الا اخبركم بالفقيه حق الفقيه من لم
يقنط الناس من رحمة الله ولم يؤمنهم من عذاب الله ولم يرخص لهم في
معاصي الله ولم يترك القران رغبة عنه الى غيره الا لا خير في علم ليس فيه
تفهم الا لا خير في عبادة لا فقه فيها الا لا خير في نسك لا ورع فيه وعنه
علي بن ابراهيم عن ابيه عن علي بن معبد عمن ذكره عن معوية بن وهب عن
ابي عبد الله ع قال كان امير المؤمنين ع يقول يا طالب العلم ان للعالم
ثلاث علامات العلم والحلم والصمت وللمتكلف ثلاث علامات ينازع
من فوقه بالمعصية ويظلم من دونه بالغلبة ويظاهر الظلمة

عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن نوح بن شعيب النيشابوري عن
عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن درست بن ابي منصور عن مروة بن
اخي شعيب العقرقوفي عن شعيب عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله ع
يقول كان امير المؤمنين ع يقول يا طالب العلم ان العلم ذو فضائل كثيرة
فراسه التواضع وعينه البرأة من الحسد واذنه الفهم ولسانه الصدق
وحفظه الفحص وقلبه حسن النية وعقله معرفة الاشياء والامور ويده الرحمة
ورجله زيارة العلماء وهمته السلامة وحكمته الورع ومستقره النجاة وقائده
العافية ومركبه الوفاء وسلاحه لين الكلمة وسيفه الرضا وقوسه المداراة
وجيشه محاورة العلماء وماله الادب وذخيرته اجتناب الذنوب وزاده
المعروف وماواه الموادعة ودليله الهدى ورفيقه محبة الاخيار وعنه
على بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد عن سليمان بن داود المنقري عن
حفص بن غياث قال قال لي ابو عبد الله ع من تعلم العلم وعمل به وعمل لله
دعي في ملكوت السموات عظيما فقيل تعلم لله وعمل لله وعلم لله
ولما ثبت ان كمال العلم انما هو بالعمل تبين له انه ليس في العلوم بعد المعرفة
اشرف من علم الفقه لان مدخليته في العمل اقوى مما سواه اذ به يعرف
اوامر الله تعالى فتمتثل ونواهيه فتجتنب ولان معلومه اعني احكام الله تعالى اشرف
المعلومات بعد ما ذكر ومع ذلك فهو الناظم لامور المعاش وبه يتم كمال
نوع الانسان وقد روينا بطرقنا عن محمد بن عيسى عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان

عن محمد بن

عن محمد بن الحسن عن علي بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن عبيد الله بن عبد الله
الدهقان عن درست الواسطي عن ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن موسى ع
قال دخل رسول الله ص المسجد فاذا جماعة قد اطافوا برجل فقال ما هذا فقيل
علامة فقال وما العلامة فقالوا له اعلم الناس بانساب العرب ووقايعها
وايام الجاهلية والاشعار العربية قال فقال النبي ص ذلك علم لا يضر من جهله
ولا ينفع من علمه ثم قال النبي ص انما العلم ثلثة اية محكمة او فريضة عادلة او
سنة قائمة وما خلاهن فهو فضل عنه عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن
الحسن بن علي الوشاء عن حماد بن عثمان عن ابي عبد الله ع قال اذا اراد الله
بعبد خيرا فقهه في الدين عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن
حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عن رجل عن ابي جعفر ع قال قال
الكمال كل الكمال التفقه في الدين والصبر على النائبة وتقدير المعيشة عنه
عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابي ايوب الخزاز عن سليمن
بن خالد عن ابي عبد الله ع قال ما من احد يموت من المؤمنين احب الى
ابليس من موت فقيه عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن
بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال اذا مات المؤمن الفقيه ثلم في الاسلام
ثلمة لا يسدها شيء عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن
ابن ابي حمزة قال سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر ع يقول اذا مات المؤمن
الفقيه بكت عليه الملائكة وبقاع الارض التي كان يعبد الله عليها والباب

الثلمة كان يصعد فيها باعماله وثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء لان
المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصون سور المدينة لها وبالاسناد السالف
عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن احمد بن محمد بن سليمان الزراري عن علي بن
الحسين السعدآبادي عن احمد بن ابي عبد الله البرقي عن محمد بن عبد الحميد العطار
عن عمه عبد السلام بن سالم عن رجل عن ابي عبد الله ع قال حديث في
حلال وحرام تأخذه من صادق خير من الدنيا وما فيها من ذهب
او فضة وبالاسناد عن احمد بن ابي عبد الله عن محمد بن عبد الحميد عن
يونس بن يعقوب عن ابيه قال قلت لابي عبد الله ع ان لي ابنا قد احب
ان يسألك عن حلال وحرام ولا يسألك عما لا يعنيه قال فقال وهل
يسأل الناس عن شيء افضل من الحلال والحرام   الحق عندنا
ان الله تعالى انما فعل الاشياء المحكمة المتقنة لغرض وغاية ولا ريب
ان نوع الانسان اشرف مما في العالم السفلي من الاجسام فيلزم
تعلق الغرض بخلقه ولا يمكن ان يكون ذلك الغرض حصول ضرر له اذ
هذا انما يقع من الجاهل او المحتاج تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فتعين
ان يكون هو النفع ولا يجوز ان يعود اليه سبحانه لاستغنائه وكماله فلا بد
ان يكون عائدا الى العبد وحيث كانت المنافع الدنيوية في الحقيقة
ليست بمنافع وانما هي دفع الالام المتضاعفة فلا يكاد يطلق عليها اسم
النفع الا على ما ندر منها لم يعقل ان يكون هو الغرض من ايجاد هذا

المخلوق

المخلوق الشريف بل مع كونه منقطعا مشوبا بالالام المتضاعفة فلا بد ان يكون
الغرض شيئا آخر مما يتعلق بالمنافع الاخروية ولما كان ذلك النفع من اعظم
المطالب وانفس المواهب لم يكن مبذولا لكل طالب بل انما يحصل بالاستحقاق
وهو لا يكون الا بالعمل في هذه الدار المسبوق بمعرفة كيفية العمل المشتمل عليها اهل
العلم وكانت الحاجة ماسة اليهم جدا لتحصيل هذا النفع العظيم وقد روينا باسنادنا
وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان عن
ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابان بن تغلب عن ابي عبد الله ع قال
لوددت ان اصحابي ضربت رؤوسهم بالسياط حتى يتفقهوا وعنه عن علي
بن محمد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عيسى عن علي بن
ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله ع يقول تفقهوا في الدين فانه من لم
يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله تعالى يقول في كتابه ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وعنه عن الحسين بن
محمد عن جعفر بن محمد عن القاسم بن الربيع عن المفضل بن عمر قال سمعت
ابا عبد الله عليه السلام يقول عليكم بالتفقه في دين الله ولا تكونوا اعرابا
فانه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيامة ولم يزك له عملا
وبالاسناد السالف عن المفيد عن الحسن بن حمزة العلوي الطبري قال
حدثنا جدي احمد بن عبد الله بن بنت البرقي قال حدثنا جدي
احمد بن محمد بن خالد البرقي عن ابيه عن ابن ابي عمير عن العلاء

عن محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله عم لو اتيت بشاب شيعي لا يتفقه لادبته
قال و كان ابو جعفر عليه السلام يقول تفقهوا و الا فانتم اعراب و بالاسناد
عن احمد بن محمد بن خالد عن اصحابنا عن علي بن اسباط عن اسحق بن عمار
قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ليت السياط على رؤس اصحابي
حتى يتفقهوا في الحلال و الحرام — الفقه في اللغة الفهم و في الا
لاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج
بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات كزيد مثلا و بالصفات ككرمه و شجاعته
و بالافعال ككتابته و خياطته و خرج بالشرعية غيرها كالعقلية المحضة
و اللغوية و خرج بالفرعية الاصولية و بقولنا عن ادلتها علم الله تع
و الملئكة و الانبياء و خرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل الفقهية فانه
ماخوذ من اجمالي مطرد في جميع المسائل و ذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم المعين
قد افتى به المفتي و علم ان كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله تع في حقه و هكذا
و يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين هو حكم الله تع في حقه و هكذا
يفعل في كل حكم يرد عليه و قد اورد على هذا الحد انه لو كان المراد بالاحكام
البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك لانا لا
نريد به العامي بل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد و قد يكون عالما متمكنا
من تحصيل ذلك لعلو رتبته في العلم مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح و ان كان
المراد بها الكل لم ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه ان لم يكن كلهم لانهم

لايعلمون

لايعلمون جميع الاحكام بل بعضها او اكثرها ثم ان الفقه اكثره من باب
الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة و السند فكيف اطلق عليه العلم
و الجواب اما عن سؤال الاحكام فباختيار او لا ان المراد البعض قولكم لا يطرد
لدخول المقلد فيه قلنا ممنوع اما على القول ~~بعدم تجزي الفعل~~ بعدم تجزي
الاجتهاد فظ اذ لا يتصور على هذا التقدير انفكاك العلم ببعض الاحكام
كذلك من الاجتهاد فلا يحصل للمقلد و ان بلغ من العلم ما بلغ و اما على
القول بالتجزي فالعلم المذكور داخل في الفقه و لا ضير في صدقه عليه حقيقة
و كون العالم بذلك فقيها بالنسبة الى ذلك المعلوم اصطلاحا و ان صدق
عليه عنوان التقليد بالاضافة الى ما عداه ثم نختار ثانيا ان المراد بها الكل
كما هو الظ لكونها جمعا محلى باللام و لا ريب انه حقيقة في العموم قولكم
لا ينعكس لخروج الفقهاء عنه قلنا ممنوع اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له و هو
ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه من الماخذ و الشرائط بان يرجع اليه
فيحكم و اطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شايع في العرف فانه يقال لفلان
علم النحو مثلا و لا يراد ان مسائله حاضرة عنده على التفصيل و ح فعدم العلم
بالحكم في الحال الحاضر لا ينافيه و اما عن سؤال الظن فبحمل العلم على معناه
الاعم اعني ترجيح احد الطرفين و ان لم يمنع من النقيض و ح فيتناول الظن
فهذا المعنى شايع في الاستعمال سيما في الاحكام الشرعية و ما يقال في الجواب ايضا من ان الظن
في طريق الحكم لا فيه نفسه و ظنية الطريق لا ينافي علمية الحكم فضعفه ظ عندنا

واما عند المصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب كما سيأتي الكلام فيه انشاء الله

في بحث الاجتهاد فله وجه وكانه لهم وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل

غفلة عن حقيقة الحال   واعلم ان لبعض العلوم تقدما على بعض

غفلة

اما لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او لاشتماله على المبادي للعلوم المتاخرة

او لغير ذلك من الامور التي ليس هنا موضع ذكرها ومرتبة هذا العلم متاخرة

من غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره الى سائر العلوم واستغنائها عنه واما

تاخره عن علم الكلام فلانه يبحث في هذا العلم عن كيفية التكليف وذلك مسبوق با

البحث عن معرفة نفس التكليف والمكلف واما تاخره من علم اصول الفقه فظاهر

لان هذا العلم ليس ضروريا بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم اصول الفقه متضمن

لبيان كيفية الاستدلال ومن هذا يظهر وجه تاخره عن علم المنطق ايضا لكونه

متكفلا ببيان صحة الطريق وفساده واما تاخره عن علم اللغة والنحو والصرف

فلان من مبادي هذا العلم الكتاب والسنة واحتياج العلم بهما الى العلوم الثلثة

ظاهر فهذه هي العلوم التي يجب تقدم معرفتها عليه في الجملة ولبيان مقدار الحاجة

منها محل اخر   ولابد لكل علم ان يكون باحثا عن امور لاحقة لغيره

وليس لتلك الامور مسائله وذلك الغير موضوعه ولابد له من مقدمات يتوقف

الاستدلال عليها ومن تصورات الموضوع واجزائه وجزئياته وليس مجموع

ذلك المبادي ولما كان البحث في علم الفقه عن الاحكام الخمسة اعني الوجوب

والندب والاباحة والكراهة والحرمة وعن الصحة والبطلان من حيث

كونها

كونها عوارض لافعال المكلفين فلا جرم كان موضوعه هو افعال

المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير ومباديه ما يتوقف عليه من

المقدمات كالكتاب والسنة والاجماع ومن التصورات كمعرفة الموضوع

واجزائه وجزئياته ومسائله هي المطالب الجزئية المستدل عليها فيه

في تحقيق مهمات المباحث الاصولية التي هي الاساس لبناء

الاحكام الشرعية وفيه مطالب   في نبذة من مباحث الالفاظ

تقسيم اللفظ والمعنى ان اتحدا فاما ان يمنع نفس تصور المعنى من وقوع

الشركة فيه فهو الجزئي او لا يمنع فهو الكلي ثم الكلي اما متساوي معناه في

جميع موارده وهو المتواطي او يتفاوت وهو المشكك وان تكثرا فالالفاظ

متباينة سواء كانت المعاني متصلة كالذات والصفة او منفصلة كالضدين

وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهو مترادفة وان تكثرت المعاني واتحد

اللفظ من واضع واحد فهو المشترك وان اختص الوضع باحدها ثم

استعمل في الباقي من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز وان غلب وكان

الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوي او الشرعي او العرفي وان

كان بدونها فهو المرتجل   لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية

واما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها فذهب الى كل فريق و

قبل الخوض في الاستدلال لا بد من تحرير محل النزاع فنقول لا نزاع في

ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في خلاف معانيها

اللغوية قد صارت حقايق في تلك المعاني كاستعمال الصلوة في الافعال
المخصوصة بعد وضعها في اللغة للدعاء واستعمال الحج لمطلق القصد وانما النزاع
في ان صيرورتها كذلك هل هو بسبب منع الشارع وتعيينه اياها بازاء المعاني
بحيث تدل عليها بغير قرينة ليكون حقايق شرعية فيها او بواسطة غلبة
الالفاظ في المعاني المذكورة في لسان اهل الشرع وانما استعملها الشارع
فيها بطريق المجاز بمعونة القراين فيكون حقايق عرفية خاصة لا شرعية
ويظهر ثمرة الخلاف فيما اذا وقعت مجردة عن القراين في كلام الشارع فانها
تحمل على المعاني المذكورة بناء على الاول وعلى اللغوية بناء على الثاني
واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع فانها تحمل على المعاني الشرعية بغير
خلاف احتج المثبتون بانا نقطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة
وبما فيها من الاقوال والهيآت وان الزكوة لاداء مال مخصوص
الصيام لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص ونقطع ايضا بسبق
هذه المعاني منها الى الفهم عند اطلاقها وذلك علامة الحقيقة ثم ان هذا
لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقله لها اليه وهو معنى الحقيقة الشرعية واورد
عليه انه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان يكون حقايق شرعية بل يجوز
كونها مجازات ورد بوجهين احدهما انه اذا اريد مجازيتها ان الشارع استعملها
في معانيها المناسبة المعنى اللغوية ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد
بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان

[margin:] للدعاء
واستعمال الزكوة في القدر المخرج
عن المال بعد وضعها في اللغة للنمو
واستعمال الحج في اداء المناسك
المخصوصة بعد وضعها في اللغة
صح

اهل اللغة استعملوها في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانها معان
حدثت ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته و
ثانيهما ان هذه المعاني تفهم من الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة ولو كانت
مجازات لغوية لما فهمت الا بالقرينة وفي كلا هذين الوجهين مع اصل الحجة
بحث اما في الحجة فلان دعوى كونها اسما لمعانيها الشرعية لسبقها منها
الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع فهي ممنوعة
وان كانت بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فالذي يلزم هو كونها
حقايق عرفية لهم لا حقايق شرعية واما في الوجه الاول فلان قوله فذلك
معنى الحقيقة الشرعية ممنوع اذ الاشتهار والافادة بغير قرينة انما هو في عرف
اهل الشرع لا في اطلاق الشارع فهي حقيقة عرفية لهم لا شرعية واما
في الوجه الثاني فلما اوردناه على الحجة من ان السبق الى الفهم بغير قرينة انما
هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى الشارع حجة النافين وجهان الاول انه
لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها اللغوية لفهمها
المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما تتضمنه ولا ريب ان الفهم
شرط التكليف ولو فهمهم اياه لنقل ذلك الينا لمشاركتنا لهم في التكليف
ولو نقل فاما بالتواتر او بالاحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع
الخلاف فيه والثاني لا يفيد العلم على ان العادة تقضي في مثله بالتواتر
الوجه الثاني انها لو كانت حقايق شرعية لكانت غير عربية واللازم باطل

فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها
بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض فلا تكون عربية واما بطلان
اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القران عربيا لاشتماله عليها وما بعضه
خاصة عربي لا يكون عربيا كله وقد قال سبحانه تعالى انا انزلناه قرانا عربيا و
اجيب عن الاول بان فهمها لهم ولنا باعتبار الترديد بالقرائن كالاطفال
يتعلمون اللغات من غير تصريح لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة
الى من لا يعلم شيئا من الالفاظ وهذا طريق قطعي لا يكون ان عنيتم بالتفهيم
بالقرائن ما يتناول هذا منعنا بطلان اللازم وان عنيتم به التصريح بوضع
اللفظ للمعنى منعنا الملازمة وعن الثاني بالمنع من كونها غير عربية كيف
وقد جعلها الشارع حقائق شرعية في تلك المعاني مجازات لغوية في
المعنى اللغوي فان المجازات الحادثة عربية وان لم يصرح العرب باحادها
لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها ومع التنزل نمنع كون القران
كله عربيا والضمير انا انزلناه راجع للسورة لا للقران وقد يطلق
القران على السورة وعلى الاية فان قيل يصدق على كل سورة واية
انها بعض القران وبعض الشيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء قلنا
هذا انما يكون فيما لم يشارك البعض الكل في مفهوم الاسم كالعشرة
فانها اسم لمجموع الاحاد المخصوصة فلا يصدق على البعض بخلاف نحو الماء فانه
اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق على الكل وعلى اي بعض

فرض

فرض منه فيقال هذا البحر ماء ويراد بالمفهوم الكل ويقال انه بعض الماء
ويراد به مجموع الماء الذي هو احد جزئيات ذلك المفهوم والقران من هذا
القبيل فيصدق على السورة انها قران وبعض من القران بالاعتبارين
على انا نقول انما القران قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشخصي وصغاره
فيصح بهذا الاعتبار ان يقال السورة بعض من القران اذا عرفت هذا
فقد ظهر لك ضعف الحجتين والتحقيق ان يقال لا ريب في وضع هذه
الالفاظ للمعاني اللغوية وكونها حقائق فيها لغة ولم يعلم من حال الشرع الا
انه استعملها في المعاني المذكورة اما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل او
انه غلب في زمانه واشتهر حتى افاد بغير قرينة فليس بمعلوم لجواز الاستناد
في فهم المراد منها الى القرائن الحالية او المقالية فلا يبقى لنا وثوق بالافادة
مطلقا وبدون ذلك لا يثبت المطلوب فالترجيح لمذهب النافين وان كان
المنقول من دليلهم مشاركا في الضعف لدليل المثبتين الحق
ان الاشتراك واقع في لغة العرب وقد احاله شرذمة وهو شاذ ضعيف
لا يلتفت اليه ثم ان القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله في اكثر من
معنى واحد اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا فجوزه قوم
مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل ثالث فمنعه في المفرد وجوزه في
التثنية والجمع ورابع فنفاه في الاثبات واثبته في النفي ثم اختلف المجوزون
فقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة وزاد بعض هؤلاء انه ظاهر في الجميع

عند التجرد عن القرائن فيجب حمله ح وقال الباقون انه بطريق المجاز والاقوى
عندي جوازه مطلقا لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة لنا على الجواز
انتفاء المانع بما سنبينه من بطلان ما تمسك به المانعون وعلى كونه مجازا في المفرد
تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر في ارادة الجميع منه الى الغاء
اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة
المصححة للتجوز اعني علاقة الكل والجزء تجوزه فيكون مجازا فان قلت محل النزاع
في المفرد هو استعمال اللفظ في كل من المعنيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا
وذلك على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي لا في مجموع
المركب الذي احد المعنيين جزء منه سلمنا لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل
اذا كان الكل تركيب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى الكل بحسب العرف انتفى
كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك قلت لم ارد بوجود علاقة
الكل والجزء ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين يستعمل في مجموعهما فيكون
من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهم بعضهم ليرد
ما ذكرت بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة في كل من المعنيين لكن مع قيد
الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضيا لالغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرناه
واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له اعني ما سوى الوحدة فيكون من باب
اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء وهو غير مشترط بشيء
مما اشترط في عكسه فلا اشكال ولنا على كونه حقيقة في التثنية والجمع انهما في

قوة

في قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات
الا ترى انه يقال زيدان وزيدون وما اشبه هذا مع كون المعنى في الاحاد
مختلفا وتاويل بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد وح فكما انه يجوز ارادة المعنى المتعددة
من الالفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة على ان يكون كل واحد منهما مستعملا
في معنى بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوته احتج المانع مطلقا بانه لو جاز استعماله
فيهما معا لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض انه موضوع لكل من
المعنيين وان الاستعمال في كل واحد منهما بطريق الحقيقة واذا كان بطريق الحقيقة
يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة غير مريد له خاصة وهو محال بيان الملازمة ان له
ح ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وقد فرض استعماله في
جميع معانيه فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا
لهما معا معناه ان لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادته
لهما على سبيل البدلية الاكتفاء لكل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد
ومن ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على
الاجتماع وهو ما ذكرناه من اللازم والجواب المنع انه مناقشة لفظية
اذ المراد نفس المدلولين معا لا بقائه لكل واحد منفردا وغاية ما يمكن
ح ان يقال ان مفهومي المشترك هما منفردان فاذا استعمل في المجموع لم يكن
مستعملا في مفهوميه فيرجع البحث الى تسمية ذلك استعمالا له في مفهوميه
لا الى ابطال اصل الاستعمال وذلك قليل الجدوى واحتج من خص المنع

بالمفرد لكن التثنية والجمع متعددان في التقدير فجاز تعدد مدلوليهما بخلاف
المفرد واجيب عنه بان التثنية والجمع انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد
من المفرد فان افاد المفرد التعدد افادا والا فلا وفيه نظر نعم ما قلنا
في حجة ما اخترناه والحق ان يقال ان هذا الدليل انما يقتضي نفي كون الاستعمال
المذكور بالنسبة الى المفرد حقيقة واما نفي صحته مجازا حيث توجد العلاقة
المجوزة فلا واحتج من خص الجواز بالنفي بان النفي انما يفيد العموم فيتعدد
بخلاف الاثبات وجوابه ان النفي انما هو للمعنى المستفاد من الاثبات
فاذا لم يكن متعددا فمن اين يجيء التعدد في النفي وحجة مجوزيه حقيقة ان ما
وضع له اللفظ واستعمل فيه هو كل من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده
ولا بشرط كونه مع غيره على ما هو شان الماهية لا بشرط شيء وهو متحقق في حال
الانفراد عن الاخر والاجتماع معه فيكون حقيقة في كل منهما والجواب
ان الوحدة يتبادر من المفرد عند اطلاقه وذلك اية الحقيقة وح
فالمعنى الموضوع له ليس هو الماهية لا بشرط شيء وهو متحقق في حال الا
لانفراد بل هي بشرط شيء واما فيما عداه فالمدعى حق كما اسلفناه
وحجة من زعم انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القراين قوله تعالى الم تر
ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والجبال و
الشجر والدواب وكثير من الناس فان السجود من الناس وضع الجبهة
على الارض وغيرهم امر مخالف لذلك قطعا وقوله ان الله وملائكته

يصلون على النبي فان الصلوة من الله المغفرة ومن الملئكة الاستغفار
وهما مختلفان والجواب من وجوه احدها ان معنى السجود في الكل واحد
وهو غاية الخضوع وكذا في الصلوة وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو مجازا
وثانيها ان الاية الاولى بتقدير فعل كانه قيل ويسجد له كثير من الناس والثانية
بتقدير خبر كانه قيل ان الله يصلي وانما جاز هذا التقدير لان قوله يسجد له
من في السموات وقوله وملائكته يصلون مقارن له وهو مثل المحذوف
فكان دالا عليه مثل قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراي
مختلف اي نحن بما عندنا راضون وعلى هذا فيكون قد كرر اللفظ مرادا
به في كل مرة معنى لان المقدر في حكم المذكور وذلك جايز بالاتفاق وثالثها
انه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة بل نقول هو مجاز لما
قدمناه من الدليل وان كان المجاز على خلاف الاصل ولو سلم كونه حقيقة
فالقرينة على ارادة الجميع فيه ظاهرة فاين وجه الدلالة على ظهوره
في ذلك مع فقد القرينة كما هو المدعى واختلفوا في استعمال
اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي كاختلافهم في الاستعمال المشترك في معانيه
فمنعه قوم وجوزه اخرون ثم اختلف المجوزون فاكثرهم على انه مجاز وربما قيل بكونه
حقيقة ومجازا بالاعتبارين حجة المانعين انه لو جاز استعمال اللفظ في
المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين اما الملازمة فلان من شرط المجاز نصب القرينة
المانعة عن ارادة الحقيقة ولهذا قال اهل البيان ان المجاز ملزوم قرينة

قرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء والا
لزم صدق الشيء الملزوم بدون اللازم وهو محال وجعلوا هذا وجه الفرق بين
المجاز والكناية وح اذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريدا لاستعماله فيما وضع
له باعتبار ارادة المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار معنى المجازي وهو ما ذكر من اللازم
واما بطلانه فواضح وحجة المجوزين انه ليس بين ارادة الحقيقة وبين ارادة
المجاز معا منافاة فاذا لم يكن ثمة منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم
واحتجوا لكونه مجازا بان استعماله لهما استعمال في غير ما وضع له اولا اذ لم يكن
المجازي داخلا في الموضوع له وهو الان داخل فكان مجازا واحتج القائل
بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل من المعنيين والمفروض انه
حقيقة في احدهما ومجاز في الاخر فلكل واحد من الاستعمالين حكمه وجواب
المانعين عن حجة المجوز ظاهر بعد ما قررناه في وجه التنافي واما الحجتان
الاخيرتان فهما ساقطتان بعد ابطال الاولى وتزييد الحجة على مجازيتهما
فيهما خروجا عن محل النزاع اذ موضع النزاع هو استعمال اللفظ في
المعنيين على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي
كما مر انفا في المشترك وما ذكر في الحجة يدل على ان اللفظ مستعمل في المعنى
المجازي الشامل للمعنى الحقيقي والمجازي الاول فهو معنى ثالث لهما وهذا لا
نزاع فيه فان النافي للصحة يجوز ارادة المعنى المجازي الشامل للمعنى الحقيقي ويسمى
ذلك بعموم المجاز مثل ان تريد بوضع القدم في قولك لا اضع قدمي في دار
فلان

فالذي اراه ان البحث في السبب قليل الجدوى لتعليق الامر بالسبب نادر واثر ذلك
في وجوبه هين واما غير السبب فالاقرب عندي فيه قول المفصل لنا انه ليس لصيغة
الامر دلالة على ايجابه بواحدة من الثلث وهو ظاهر ولا يمتنع عند العقل
تصريح الامر بانه غير واجب والامتناع القبيح بذلك شاهد ولو كان الامر
مقتضيا لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه احتجوا بانه لو لم يقتض الوجوب في غير السبب
ايضا للزم اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي
بقسميه باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض يجوز تركه
وح فان بقي ذلك الواجب واجبا لزم تكليف ما لا يطاق اذ حصوله حال
عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبا خرج الواجب المطلق عن
كونه واجبا مطلقا وبطلان كل من قسمي اللازم ظاهر وايضا ان العقلاء
لا يرتابون في ذم تارك المقدمة مطلقا وهو دليل الوجوب والجواب عن الاول
بعد القطع ببقاء الوجوب ان المقدور كيف يكون ممتنعا والبحث انما هو عن
المقدور وتاثير الايجاب في القدرة غير معقول والحكم بجواز الترك هنا عقلي لا
شرعي لان الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم واطلاق القول فيه يوهم
ارادة المعنى الشرعي فينكر وجواز تحقق الحكم العقلي هنا دون الشرعي يظهر
بالتامل وعن الثاني بمنع كون الذم على ترك المقدمة وانما هو على ترك
الفعل المامور به حيث لا ينفك عن تركها الحق ان الامر
بالشيء على وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا ولا معنى واما

العام فقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو راجع الى الخاص
بل هو عينه في الحقيقة فلا يقتضي النهي عنه ايضا وقد يطلق ويراد به الترك وهذا الذي يدل الامر على
النهي عنه بالتضمن وقد كثر الخلاف في هذا الاصل واضطرب كلامهم في بيان محله
من المعاني المذكورة للضد فمنهم من جعل النزاع في الضد العام بمعنى المشهور اعني
الترك وسكت عن الخاص ومنهم من اطلق لفظ الضد ولم يبين المراد منه ومنهم
من قال ان النزاع انما هو في ضد الخاص واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ
لو لم يدل الامر بالشيء على النهي عنه لخرج الواجب عن كونه واجبا وعندي في هذا
نظر لان النزاع ليس بينهم في اثبات الاقتضاء ونفيه لم يقع في الضد العام
باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه واجبا بل الخلاف
واقع على القول بالاقتضاء في انه هل هو عينه او يستلزمه كما ستسمعه وهذا النزاع
ليس ببعيد عن الضد العام بل هو اقرب ثم ان محصل الخلاف هنا انه
ذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده في المعنى واخرون
الى انه يستلزمه وهم بين مطلق الاستلزام ومصرح بثبوته لفظا وفصل بعضهم
فنفى الدلالة لفظا واثبت اللزوم معنى مع تخصيصه لمحل النزاع بالضد الخاص
لنا على عدم الاقتضاء في الخاص لفظا انه لو دل لكانت واحدة من الثلث
وكلها منتفية اما المطابقة فلان مفاد الامر لغة وعرفا هو الوجوب على ما سبق
تحقيقه وحقيقة الوجوب ليست الا رجحان الفعل مع المنع من الترك وليس هذا
معنى النهي عن الضد الخاص ضرورة واما التضمن فلان جزءه هو المنع من الترك

ولاريب

ولاريب في مغايرته للاضداد الوجودية المعتبرة المعبر عنها بالخاص واما
الالتزام فلان شرطها اللزوم العقلي او العرفي ونحن نقطع بان تصور معنى
صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال الى تصور الضد الخاص فضلا عن النهي عنه و
لنا على انتفائه معنى ما سنبينه من ضعف متمسك مثبتيه وعدم قيام دليل صالح
سواه عليه ولنا على الاقتضاء في العام بمعنى الترك ما علم من ان ماهية
الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من الترك وصيغة الامر على الوجوب
دالة على النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح واحتج الذاهب الى انه عين
النهي عن الضد بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله او ضده او خلافه واللازم
باقسامه باطل بيان الملازمة ان كل متغايرين اما ان يكونا متساويين في
الصفات النفسية اولا والمراد بالصفة النفسية ما لا يفتقر اتصاف
الذات بها الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان ويقابلها المعنوية
المفتقرة الى تعقل امر زائد كالحدوث والتحيز له فان تساويا فمثلان
كسوادين وبياضين والا فاما ان يتنافيا بانفسهما بان يمنع اجتماعهما
في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما اولا فان تنافيا كذلك فضدان كالسواد
والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة ووجه انتفاء اللازم
باقسامه انهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما
مجتمعان ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن السكون الذي
هو ضدها ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر

لان ذلك حكم المتخالفين كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة
فكان يجوز ان يجتمع الامر بشيء مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده
لكن ذلك محال اما لانهما نقيضان اذ يعد افعل هذا او افعل ضده امرا
متناقضا كما يعد فعله وفعل ضده خبرا متناقضا واما لانه تكليف بغير
الممكن وانه محال والجواب ان كان المراد بقولهم الامر بشيء طلب
ترك ضده على ما هو حاصل المعنى انه طلب لفعل ضد ضده الذي هو نفس
الفعل المامور به فالنزاع لفظي لرجوعه الى تسمية فعل المامور به تركا لضده
وتسمية طلبه نهيا وطريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت ولو ثبت فحاصله ان الامر
بالشيء له عبارة اخرى كالحجر تحوانت وابن خالتك ومثله لا يليق ان
يدون في الكتب العلمية وان كان المراد انه طلب للكف عن ضده منعنا
ما زعموا انه لازم للمتخالفين وهو اجتماع كل مع ضد الاخر لان المتخالفين
قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك اذ اجتماع احد المتلازمين مع
يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده وهو محال وقد
يكونان ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع
ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين حجة القائلين بالاستلزام وجهان
الاول ان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب
يدل على حرمة النقيض بالتضمن واعتذر بعضهم عن اخذ المدعى الاستلزام
واقتضاء الدليل التضمن بان الكل يستلزم الجزء وهو كما ترى واجيب

بانهم

بانهم ارادوا بالنقيض الذي هو جزء من ماهية الوجوب الترك فليس من محل النزاع
في شيء اذ لا خلاف في ان الدال على الوجوب دال على المنع من الترك والا خرج الواجب
عن كونه واجبا وان ارادوا احد الاضداد الوجودية فليس يصح اذ مفهوم
الوجوب ليس الا الدلالة على رجحان الفعل مع المنع من الترك واين هو من ذلك
وانت اذا احطت خبرا بما حكيناه في محل النزاع علمت ان هذا الجواب لا يخلو عن نظر
لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام في مقابلة
من ادعى انه عين النهي لا على اصل الاقتضاء وما ذكر في الجواب انما يتم على تقدير
الثالث فالتحقيق ان يردد في الجواب بين الاحتمالين فيتلقى بالقبول على الاول مع
حمل الاستلزام على التضمن ويرد بما ذكر في هذا الجواب على الثاني الوجه الثاني ان
امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما
هو الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم بايهما كان يستلزم
النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه والجواب المنع من انه لا ذم الا
على فعل بل يذم على انه لم يفعل سلمنا لكن يمنع تعلق الذم بفعل الضد بل نقول هو
هو متعلق بالكف ولا نزاع لنا في الكف المنهي عنه واعلم ان بعض اهل العصر
حاول حمل القول بالاستلزام منحصرا في المعنوي فقال التحقيق ان من قال بان
الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده لا يقول بانه لازم عقلي بمعنى انه لا بد عند
الامر من تعقله وتصوره بل المراد باللزوم العقلي مقابل الشرعي بمعنى ان العقل
يحكم بذلك اللزوم لا الشرع قال والاصل انه اذا امر الامر بفعل فقصد ورود ذلك

الامر منه يلزم ان يحرم ضده والقاضي بذلك هو العقل فالنهي من الضد لانهم لم

يريدوا به ان النهي ليس خطابا اصليا حتى يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعي كالامر

بمقدمة الواجب اللازم من الامر بالواجب اذ لا يلزم ان تصوره الامر بهذا

كلامه وانت اذا تاملت كلام القوم رايت ان هذا التوجيه انما يمشي في قليل من

العبارات التي اطلق فيها الاستلزام واما الاكثرون فكلامهم صريح في ارادة

اللزوم باعتبار الدلالة اللفظية كحمله على الكل بارادة المعنى الذي ذكر بعض بحيث

بل قرينة بينة وتبجح المفصلون على انتفاء الاقتضاء لفظا بمثل ما ذكرناه في برهان

ما اخترناه وعلى ثبوته معنى بوجهين احدهما ان فعل الواجب الذي هو المامور به

لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيجب ترك

فعل الضد الخاص وهو معنى النهي عنه وجوابه يعلم بما سبق انفا فالمنع وجوب

ما لا يتم الواجب الا به مطلقا بل تحقيص ذلك بالسبب وقد تقدم والثاني فعل الضد

الخاص مستلزم لترك المامور به وهو محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم

المحرم محرم والجواب ان اردتم بالاستلزام الاقتضاء والعلية منعنا المقدمة

الاولى وان اردتم به مجرد عدم الانفكاك في الوجود الخارجي على سبيل التجوز

منعنا الاخيرة وتنقيح المبحث ان الملزوم اذا كان علة اللازم لم يبعد كون

تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم لنحو ما ذكر في توجيه اقتضاء ايجاب المسبب

ايجاب السبب فان العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلة وكذا

اذا كان معلولين لعلة واحدة فان انتفاء التحريم في المعلولين يستدعي انتفاءه

في العلة

في العلة فيختص المعلول الاخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون علته واما اذا انتفت

العلية بينهما والاشتراك في العلة فلا وجه لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لا ينكر العقل

تحريم احد امرين متلازمين اتفاقا مع عدم تحريم الاخر وقصارى ما يتخيل ان تضاد الاحكام

باسرها يمنع من اجتماع حكمين منها في امرين متلازمين ويدفعه ان المستحيل انما هو اجتماع الضدين

في موضع واحد على ان ذلك لو اثر لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح لما هو متقرر من

ان ترك الحرام لابد وان يتحقق في ضمن فعل من الافعال ولا ريب في وجوب ذلك

الترك فلا يجوز ان يكون الفعل المتحقق في ضمنه مباحا كانه لازم للترك ويمتنع اختلاف

المتلازمين في الحكم وشناعة هذا القول غير خفية ولهم في رده وجوه في بعضها تكلف

حيث ضايقهم القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا لظنهم ان الترك الواجب

لا يتم الا بفعل من الافعال فيكون واجبا تخييرا والتحقيق في رده انه مع وجود

الصارف عن الحرام لا يحتاج الترك الى شيء من الافعال وانما هي من لوازم

الوجود حيث نقول بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر وان قلنا بالبقاء

والاستغناء فارجاء المكلف من كل فعل فلا يكون هناك الا الترك واما مع

انتفاء الصارف فتوقف الامتثال على فعل منها للعلم بانه لا يتحقق الترك ولا

يحصل الا مع فعله فمن يقول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا يلتزم بالوجوب

في هذا الفرض ولا ضير فيه كما اشار اليه بعضهم ومن لا يقول به فهو في سعة

من هذا وغيره واذا تمهد هذا فاعلم انه ان كان المراد باستلزام الضد

الخاص لترك المامور به انه لا ينفك عنه وليس بينهما علية ولا مشاركة في علة

فقد عرفت ان القول بتحريم الملزوم لتحريم اللازم لا وجه له وان كان المراد ان علة فيه
ونقيض له فهو حرام لما هو بين من ان العلة في الترك المذكور انما هي وجود الصارف
عن الفعل المامور به وعدم الداعي اليه وذلك مستمر مع فعل الاضداد الخاصة
فلا يتصور صدوره من جمع شرايط التكليف مع انتفاء الصارف الا على سبيل
الالجاء والتكليف معه ساقط وهكذا القول بتقدير ان يراد بالاستلزام اشتراكهما
في العلة انه مع ايضا لظهور ان الصارف الذي هو العلة في الترك ليس علة الفعل
الضد نعم هو مع ارادة الضد من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد فاذا كان
واجبا كان مما لا يتم الواجب الا به واذ قد اثبتنا سابقا عدم وجوب غير السبب
من مقدمة الواجب فلا حكم فيهما بواسطة ما هما مقدمة له لكن الصارف باعتبار
اقتضائه ترك المامور به يكون منهيا عنه كما قد عرفت فاذا اتى به المكلف عوقب
عليه من تلك الجهة وذلك لا ينافي التوصل به الى الواجب فيحصل ويصح الاتيان
بالواجب الذي هو احد الاضداد الخاصة ويكون النهي متعلقا بتلك
المقدمة ومعلولها لا بالضد المصاحب للمعلول وحيث رجع حاصل البحث
ههنا الى البناء على وجوب ما لا يتم الا به وعدمه فلو رام الخصم التعلق بانهنا
عليه بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان يقال لو لم يكن الضد منهيا عنه
لصح فعله وان كان واجبا موسعا لكنه لا يصح في الواجب الموسع لان فعل
الضد يتوقف على وجود الصارف عن الفعل المامور به وهو محرم قطعا
فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف واجبا باعتبار
كونه

كونه مما لا يتم الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي
ولا ريب في بطلانه لدفعناه بان تمام البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به تقتضي
تمامية الوجه الاول من الحجة فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل على ان الذي تقتضيه التدبر
في وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا على القول به ليس على حد غيره من الواجبات
والا لكان اللازم في نحو ما اذا وجب الحج على النائي فقطع المسافة او بعضها
على وجه منهي عنه ان لا يحصل الامتثال فيجب عليه اعادة السعي بوجه سائغ
لعدم صلاحية الفعل المنهي عنه للامتثال كما سيأتي بيانه وهم لا يقولون
بوجوب الاعادة قطعا فنعلم ان الوجوب فيها انما هو للتوصل بها الى الواجب
ولا ريب في انه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب
لانتفاء غايته اذا عرفت ذلك فنقول الواجب الموسع كالصلوة مثلا
يتوقف حصوله حيث يتحقق به الامتثال على ارادته وكراهة ضده فاذا
قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الارادة وهاتيك الكراهة
واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد الواجب لان كراهته محرمة فيجتمع
ح الوجوب والتحريم في شيء واحد شخصي وهو بط كما سيجيء لكن قد عرفت
ان الوجوب في مثله انما هو للتوصل الى ما لا يتم الا به فاذا فرض ان المكلف عصى
وكره ضدا واجبا حصل له التوصل الى المطلوب فيسقط ذلك الوجوب لفوات
الغرض منه كما علم من مثال الحج ومن ههنا يتجه ان يقال بعدم اقتضاء
الامر للنهي عن الخاص وان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب الا به اذ كون

لا يمكنه التوصل فلا معنى لوجوب المقدمة ح
وقد علمت ان وجود الصارف وعدم الداعي

وجوبه للتوصل تقتضي اختصاصه بحالة امكانه ولا ريب انه مع وجود الصارف
عن الفعل الواجب وعدم الداعي يتعذر ان مع الاضداد الخاصة وايضا
فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما تنهض دليلا على الوجوب
في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق
النظر وح فاللازم عدم وجوب ترك الضد الخاص في حال عدم ارادة
الفعل المتوقف عليه من حيث كونه مقدمة له فلا يتم الاستناد في الحكم با
الاقتضاء اليه وعليك بامعان النظر في هذه المباحث فاني لا اعلم احدا
احام حولها   المشهور بين اصحابنا ان الامر بالشيئين او الاشياء
على وجه التخيير يقتضي ايجاب الجميع لكن تخييرا بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز
الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا بالاصالة وهو اختيار جمهور المعتزلة
وقالت الاشاعرة الواجب واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف قال العلامة
رحمه الله ونعم ما قال الظ انه لا خلاف بين القولين في المعنى لان المراد بوجوب
الكل على البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال بها اجمع ولا يلزمه الجمع بينها
وله الخيار في تعيين ايها شاء والقائلون بوجوب واحد لا بعينه عنوا به
هذا فلا خلاف معنوي بينهم نعم ههنا مذهب تبرأ كل واحد من المعتزلة
والاشاعرة منه ونسبه كل منهم الى صاحبه واتفقا على فساده وهو ان الواجب
واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا الا انه تعالى يعلم ان ما يختاره
المكلف هو ذلك المعين عنده تعالى ثم انه اطال الكلام في البحث عن هذا القول

وحيث كان

وحيث كان بهذه المثابة فلا فائدة لنا مهمة في اطالة القول في توجيهه ورده
ولقد احسن المحقق رحمه الله حيث قال بعد نقل الخلاف في هذه المسئلة وليست
المسئلة كثيرة الفائدة   الامر بالفعل في وقت يفضل عنه جائز وواقع
على الاصح ويعبر عنه بالواجب الموسع كصلوة الظهر مثلا وبه قال اكثر الاصحاب
كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامة وانكر ذلك قوم لظنهم
ان ذلك يؤدي الى جواز ترك الواجب ثم انهم افترقوا على ثلثة مذاهب احدها
ان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها ذلك يختص باول الوقت وهو
الظ من كلام المفيد رحمه الله على ما ذكره العلامة وثانيها انه يختص باخر الوقت
ولكن لو فعل في اول الوقت كان جاريا مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا
يسقط به الفرض وثالثها انه مختص بالاخر واذا فعل في الاول وقع مراعى
فان بقي المكلف على صفات التكليف تبين ان ما اتى به كان واجبا وان
خرج عن صفات المكلفين كان نفلا وهذان القولان لم يذهب اليهما احد
من طائفتنا وانما هما لبعض العامة والحق تساوي جميع اجزاء الوقت في
الوجوب بمعنى ان للمكلف الاتيان به في اول الوقت ووسطه واخره
وفي اي جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة من غير فرق بين بقائه
على صفة التكليف وعدمه فعلى التحقيق يكون راجعا الى الواجب المخير وهل
يجب البدل وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال اذا اخره عن اول
الوقت ووسطه قال السيد المرتضى نعم واختاره الشيخ رحمه الله تعالى

على ما حكاه المحقق عنه وتبعهما السيد ابو المكارم ابن زهرة والقاضي سعد
الدين ابن البراج وجماعة من المعتزلة والاكثرون على عدم الوجوب منهم
المحقق والعلامة وهو الاقرب فيحصل بما اخترناه في المقام دعويان لنا على
الاولى منها ان الوجوب مستفاد من الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان
الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء
الوقت بان يكون الجزء الاول من الفعل منطبقا على الجزء الاول
من الاوقات والاخير على الاخير فان ذلك باطل اجماعا ولا تكراره في
اجزائه بان ياتي بالفعل في كل جزء يسعه من اجزاء الوقت وليس في
الامر تعرض لتخصيصه باول الوقت او اخره ولا بجزء من اجزائه المعينة
قطعا بل ظاهره نفي التخصيص ضرورة دلالته على تساوي نسبة الفعل
الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص بالاول او الاخر تحكما باطلا وتعين
القول بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت ففي اي جزء اداه فقد اداه في
وقته وايضا لو كان الوجوب مختصا بجزء معين فان كان اخر الوقت
كان المصلي للظهر مثلا في غيره مقدما لصلوته على الوقت فلا يصح كما
لو صلاها قبل الزوال وان كان اوله كان المصلي في غيره قاضيا فيكون
بتاخيره له عن وقته عاصيا كما لو اخر الى وقت العصر وهما خلاف الاجماع
ولنا على الثانية ان الامر ورد بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين
العزم بل ظاهره تعين الفعل ضرورة كونه دالا على وجوب الفعل بعينه ولم يقم

على وجوب العزم دليل غيره فيكون القول به ايضا تحكما كتخصيص الوجوب بجزء
معين احتجوا لوجوب العزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت ووسطه
من غير بدل لم ينفصل عن المندوب فلا بد من ايجاب البدل ليحصل التميز بينهما وحيث
يجب فليس هو غير العزم للاجماع على عدم بدلية غيره وبانه ثبت في الفعل
والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزأ ولو اخل بهما عصى وذلك
معنى وجوب احدهما فثبت والجواب عن الاول ان الانفصال عن المندوب
ظاهر مما مر فان اجزاء الوقت في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بكل واحد
منها على سبيل التخيير يجري مجرى الواجب المخير ففي اي جزء اتفق ايقاع الفعل فهو
قائم مقام ايقاعه في الاجزاء البواقي فكما ان حصول الامتثال في المخير بفعل
واحدة من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب التخييري كذلك
ايقاع الفعل في الجزء الاوسط والاخير من الوقت في الموسع لا يخرج ايقاعه
في الاول مثلا عن وصف الوجوب الموسع وذلك ظاهر بخلاف المندوب
فانه لا يقوم مقامه حيث يترك شيء وهذا كاف في الانفصال وعن الثاني
انا نقطع بان الفاعل للصلوة مثلا ممتثل باعتبار كونها صلوة بخصوصها لا
بكونها احد الامرين الواجبين تخييرا اعني الفعل والعزم فلو كان ثم تخيير بينهما
لكان الامتثال بها من حيث انها احدهما على ما هو مقرر في الواجب
التخييري وايضا فلا اثم اي صلى على الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه ليس
لكون المكلف مخيرا بينه وبين الصلوة حتى يكون كخصال الكفارة بل لان

العزم على فعل كل واجب اجمالا حيث يكون الالتفات اليه بطريق الاجمال
وتفصيلا عند كونه متذكرا له بخصوصه حكم من احكام الايمان يثبت مع ثبوت
الايمان سواء دخل وقت الواجب او لم يدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات
الى الواجبات اجمالا او تفصيلا فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلوة
واعلم ان بعض الاصحاب توقف في وجوب العزم على الوجه الذي ذكروه وله وجه
وان كان الحكم به متكررا في كلامهم وربما استدل له بتحريم العزم على ترك الواجب
لكونه عزما على الحرام فيجب العزم على الفعل لعدم انفكاك المكلف من
هذين العزمين حيث لا يكون غافلا ومع الغفلة لا يكون وهو كما ترى
حجة من خص الوجوب باول الوقت ان الفضيلة في الوقت ممتنعة لادائها
الى جواز ترك الواجب فيخرج عن كونه واجبا وح فاللازم صرف الامر الى
جزء معين من الوقت فاما الاول والاخير لانتفاء القول بالوسط
ولو كان هو الاخير لما خرج عن العهدة بادائه في الاول وهو باطل
اجماعا فتعين ان يكون هو الاول والجواب اما عن امتناع التفضيل في
الوقت فقد اتضح مما حققناه انفا فلا نطيل باعادته واما عن تخصيص الوجوب
بالاول فبانه لو تم لما جاز تاخيره عنه وهو باطل ايضا كما تقدمت الاشارة
اليه واحتج من علق الوجوب باخر الوقت بانه لو كان واجبا في الاول
لعصى بتاخيره لانه ترك الواجب وهو الفعل في الاول لكن التالي باطل
بالاجماع فكذا المقدم والجواب منع الملازمة وسنده ظ مما تقدم فان اللزوم

المدعى

المدعى انما يتم ان لو كان الفعل في الاول واجبا على التعيين وليس كذلك
بل وجوبه على سبيل التخيير وذلك ان الله تعالى اوجب عليه ايقاع الفعل
في ذلك الوقت ومنعه من اخلائه عنه وسوغ له الاتيان به في اي جزء
شاء منه فان اختار المكلف ايقاعه في اوله او وسطه او اخره فقد
فعل الواجب وكما ان جميع الخصال في الواجب المخير تتصف بالوجوب
على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع بل للمكلف
اختيار ما شاء منها فكذا هنا لا يجب عليه ايقاع الفعل في الجميع ولا يجوز
له اخلاء الجميع عنه والتعيين مفوض اليه ما دام الوقت متسعا فاذا تضيق
تعين عليه الفعل وينبغي ان يعلم ان بين التخيير في الموضعين فرقا
من حيث انه متعلق في الخصال بالجزئيات المتخالفة الحقائق وفيما نحن فيه
بالجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة المؤداة في جزء من اجزاء الوقت
مثل المؤداة في كل جزء من الاجزاء الباقية والمكلف مخير بين هذه
الاشخاص المتخالفة بتشخصاتها المتماثلة بالحقيقة وقيل ان الفرق ان
التخيير هناك بين جزئيات الفعل وهنا في اجزاء الوقت والامر سهل
الحق ان تعليق الامر بل مطلق الحكم على الشرط يدل على
انتفائه عند انتفاء الشرط وهو مختار اكثر المحققين ومنهم الفاضلان
وذهب السيد المرتضى الى انه لا يدل الا بدليل منفصل وتبعه ابن زهرة
وهو قول جماعة من العامة لنا ان قول القائل اعط زيدا درهما

ان اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك والمتبادر
من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعا بحيث لا يكاد
ينكر عند مراجعة الوجدان فيكون الاول ايضا هكذا واذا ثبت الدلالة
على هذا المعنى عرفا ضممنا الى ذلك مقدمة اخرى سبق التنبيه عليها وهي اصالة
عدم النقل فيكون كذلك لغة احتج السيد بان تاثير الشرط هو تعلق الحكم
به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر يجري مجراه ولا يخرج عن
ان يكون شرطا الا ترى ان قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم
يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه اخر فانضمام الثاني الى
الاول شرط في القبول ثم نعلم ان ضم امرأتين الى الشاهد الاول يقوم
مقام الثاني ثم نعلم بدليل ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا و
نيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى واحتج موافقوه بانه لو
كان انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء ما علق عليه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا
فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا دالا على عدم تحريم الاكراه حيث لا يردن
التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقا والجواب عن الاول انه اذا علم
وجود ما يقوم مقامه كما في المثال الذي ذكره لم يكن ذلك الشرط وحده
شرطا بل الشرط احدهما فيتوقف انتفاء المشروط على انتفائهما معا لان
مفهوم احدهما لا يعدم الا بعدمهما وان لم يعلم له بدل كما هو مفروض
البحث كان الحكم مختصا به ولزم من عدمه عدم المشروط للدليل الذي ذكرناه

وعن

وعن الثاني بوجوه احدها ان ظاهر الاية يقتضي عدم تحريم الاكراه اذا لم
يردن التحصن لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة اذ انتفاء الحرمة
قد يكون بطريان الحل وقد يكون لامتناع وجود متعلقها عقلا لان
السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة وبعدم الموضوع اخرى والموضوع
ههنا منتف لانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء ومع
ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن عليه فان الاكراه هو حمل الغير على
ما يكرهه فحيث لا يكون كارها يمتنع تحقق الاكراه فلا يتعلق به الحرمة وثانيها
ان التعليق بالشرط انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه اذا لم يظهر للشرط
فائدة اخرى ويجوز ان يكون فائدته في الاية المبالغة في النهي عن
الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة فالمولى احق بارادتها واو ان
الاية نزلت فيمن يردن التحصن ويكرههن المولى على الزنا وثالثها انا
ان الاية يدل على انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظاهر نظرا الى الشرط
لكن الاجماع القاطع عارضه ولا ريب ان الظاهر يدفع بالقاطع
واختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة نفي الحكم عند
انتفائها فاثبته قوم وهو الظاهر من كلام الشيخ رحمه الله واحتج اليه الشهيد في
الذكرى ونفاه السيد والمحقق والعلامة وكثير من الناس وهو الاقرب
لنا انه لو دل لكان باحدى الثلث وهي باسرها منتفية اما الملازمة
فبينة واما انتفاء اللازم فلان بالنسبة الى المطابقة والتضمن اذ نفي الحكم

عن غير الوصف ليس عين اثباته فيه ولا جزءه ولانه لو كان كذلك لكان ثابتا
الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف بفساده واما بالنسبة الى
الالتزام فلانه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف بين ما هو ثبوت
الحكم عند صفة كوجوب الزكوة في السائمة مثلا وانتفائه عند اخرى
كعدم وجوبها في المعلوفة واحتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة
لعرى تعليقه عليها عن الفايدة وجرى مجرى قولك الانسان الابيض لا
يعلم الغيوب والاسود واذا انتم لم يصر والجواب المنع من الملازمة فان
الفايدة غير منحصرة فيما ذكرتموه بل هي كثيرة منها شدة الاهتمام الاحتياج ببيان
حكم محل الوصف اما لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون السائل مالك السائمة
مثلا دون غيرها او لدفع توهم عدم تناول الحكم له كما في قوله تعالى ولا
تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه لولا التصريح بالخشية لامكن ان
يتوهم جواز القتل معها فدل بذكرها على ثبوت التحريم عندها ايضا و
منها ان يكون المصلحة مقتضية لاعلام حكم الصفة بالنص وما عداها
بالبحث والفحص ومنها وقوع السؤال عن محل الوصف دون غيره
فيجاب على طبقه او تقدم بيان حكم الغير نحو هذا من قبل واعترض بان
الخصم انما يقول باقتضاء التخصيص بالوصف نفي الحكم من غير محله اذا لم يظهر
للتخصيص فايدة سواه فحيث يتحقق ما ذكرتموه من الفوائد لا يبقى من
محل النزاع في شيء وجوابه ان المدعى عدم وجدان صورة لا

فايدة

فايدة من تلك الفوائد وذلك كاف في الاستغناء عن اقتضائه النفي
الذي صرتم اليه صونا للكلام البلغاء عن التخصيص لا لفايدة اذ مع احتمال
فايدة منها تحصيل الصون ويتبادر ما لابد في الحكمة منه فيحتاج اثباته الى
دليل واما تمثيلهم في الحجر بالابيض والاسود فلانه ان المقتضي لاستهجانه
هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف وانما هو كونه بيانا للواضحات
والاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها وفاقا
لاكثر المحققين وخالف في ذلك السيد رضي الله عنه فقال تعليق الحكم بغاية
انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه او اثباته بدليل
ووافقه على هذا بعض العامة لنا ان قول القائل صوموا الى الليل معناه
اخر وجوب الصوم مجيء الليل فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن
الليل اخرا وهو خلاف المنطوق احتج السيد بنحو ما سبق في الاحتجاج على
نفي دلالة التخصيص بالوصف حتى انه قال من فرق بين تعليق الحكم بصفة
وتعليقه بغاية فليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لفرقه بين امرين
لا فرق بينهما فان قال فاي معنى لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان
ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا واي معنى لقوله عم في سائمة الغنم
زكوة والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان يعلم ثبوت
الزكوة في السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل اخر قلنا لا يمتنع
فيما علق بغاية حرفا بحرف والجواب المنع من مساواته للتعليق بالصفة فان

فان اللزوم ههنا ظ اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد بكونه اخر الليل مثلا عن
عدمه في الليل بخلافه هناك كما علمت ومبالغة السيد رد في التسوية بينهما
لا وجه لها بل التحقيق ما ذكره بعض الافاضل من انه اقوى دلالة من التعليق
بالشرط ولهذا قال بدلالته كل من قال بدلالة الشرط وبعض من لم يقل بها
قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جايز وان علم الامر انتفاء
شرطه وربما تعدى بعض متاخريهم فاجازه وان علم المامور ايضا مع
نقل كثير منهم الاتفاق على منعه وشرط اصحابنا في جوازه مع انتفاء الشرط
كون الامر جاهلا بالانتفاء كان يامر السيد عبده بالفعل في غد مثلا ويتفق
موته قبله فان الامر ههنا جايز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط ويكون مشروطا
ببقاء العبد الى الوقت المعين واما مع علم الامر كامر الله تعالى زيدا بالصوم غدا
وهو يعلم موته فيه فليس بجايز وهو الحق لكن يعجبني الترجمة عن المبحث بما ترى
وان يكثر ايراده في كتب القوم وسيظهر لك سر ما قلته وانما لم اعدل عنها
ابتداء قصدا الى مطابقة دليل الخصم لما عنون به الدعوى حيث جعله على الوجه
الذي حكيناه ولقد اجاد علم الهدى حيث عبر عن هذا المسلك واحسن التادية
عن اصل المطلب فقال ومن الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يامر الله تعالى بشرط
ان لا يمنع المكلف من الفعل او بشرط ان يقدره ويزعمون انه يكون
مامورا بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشرط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب
ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال المكلف فلا يجوز

ان يامر بشرط

بشرط قال والذي يبين ذلك ان الرسول صلعم لو اعلمنا ان زيدا لا يتمكن
من الفعل في وقت مخصوص قبح لنا ان نامره بذلك لا محالة وانما حسن
دخول الشرط فيمن نامره فقد علمنا تصرفه في المستقبل الا ترى انه لا يجوز ان الشرط
فيما يصح فيه العلم ولنا اليه طريق نحو حسن الفعل لانه كما يصح ان نعلمه وكون
المامور متمكنا لا يصح ان يعلم عقلا فاذا فقد الخبر فلا بد من الشرط ولا بد
من ان يكون احدنا في امره بالفعل في حكم الظان لتمكن من يامره بالفعل
مستقبلا ويكون الظن في ذلك قائما مقام العلم اذا تعذر العلم فاما مع حصوله
فلا يقوم مقامه واذا كان القديم تعالى عالما بتمكن من يتمكن وجب ان
توجه الامر نحوه دون من يعلم انه لا يتمكن فالرسول صلعم حاله كحاله ان اعلمنا
الله تعالى حال من نامره فعند ذلك نامره بلا شرط قلت هذه الجملة التي
افادها السيد كافية في تحرير المقام ووافية باثبات المذهب المختار فلا غرو
ان نقلناها بطولها واكتفينا بها عن اعادة الاحتجاج على ما صرنا اليه
احتج المجوزون بوجوه الاول انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم
يعص احد واللازم بط بالضرورة من الدين وبيان الملازمة ان كل
ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف له فلا تكليف به
فلا معصية الثاني لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف واللازم بط اما
الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز
ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا لا يقال قد يحصل له العلم

قبل الفعل اذا كان الوقت متسعا واجتمعت الشرائط عند دخول
الوقت وذلك كاف في تحقق التكليف لانا نقول نحن نفرض الوقت
الموسع زمانا زمانا وفردا وفي كل جزء جزء فانه مع الفعل فيه وبعد
ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى بصفة التكليف في الجزء الاخر فلا يعلم
حصول الشرط الذي هو بقاؤه بالصفة فيه فلا يعلم التكليف واما
بطلان اللازم فبالضرورة الثالث لو لم يصح لم يعلم ابراهيم ع وجوب
ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه والا
لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى فداء الرابع لكان الامر يحسن
لمصالح تنشأ من المامور به كذلك يحسن لمصالح تنشأ من نفس الامر
وموضع النزاع من هذا القبيل فان المكلف من حيث عدم علمه بامتناع
فعل المامور به ربما يوطن نفسه على الامتثال فيحصل له بذلك لطف في الاخرة
وفي الدنيا الانزجار عن القبيح الامر الاخر ان السيد قد يستصلح بعض عبيده
باوامر ينجزها عليه مع عزمه على نسخها امتحانا له والانسان قد يقول
لغيره وكلتك في بيع عبدي مثلا مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه
استمالة الوكيل وامتحانه في امر العبد والجواب عن الاول ظاهر مما حققه
السيد قدس سره اذ ليس نزاعنا في مطلق الوقوع وانما هو في الشرط
الذي يتوقف تمكن المكلف عليه شرعا وقدرته على امتثال الامر دون الارادة
منه قطعا والملازمة انما تتم بتقدير كونها منه وح فتوجه المنع عليها جلي

وعن الثاني

وعن الثاني المنع من بطلان اللازم وادعاء الضرورة فيه مكابرة وبهتان
وقد ذكر السيد قدس سره في تتمة تنقيح المقام ما يتضح به سند هذا المنع فقال ولهذا
نذهب الى انه لا يعلم وليس يجب اذا لم يعلم قطعا انه مامور ان يسقط
عنه وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح وهذه امارة
يغلب معها الظن ببقائه فيجب ان يتحرز من ترك الفعل والتقصير فيه ولا
يتحرز من ذلك الا بالشروع في الفعل والابتداء به ولذلك مثال في
العقل وهو ان المشاهد للسبع من بعد مع تجويزه ان يخرم السبع قبل
ان يصل اليه يلزمه التحرز منه لما ذكرناه ولا يجب اذا لزمه التحرز ان يكون
عالما ببقاء السبع وتمكنه من الاضرار به وهذا كلام جيد ما عليه في توجيه
المنع من مزيد وبه يظهر الجواب لمن استدل لبعضهم على حصول العلم
بالتكليف قبل الفعل بانعقاد الاجماع على وجوب الشروع في نية الفرض
اذ يكفي في وجوب نية الفرض غلبة الظن بالبقاء او التمكن حيث لا سبيل
الى القطع فلا دلالة على حصول العلم وعن الثالث بالمنع من تكليف ابراهيم
ع بالذبح الذي هو فري الاوداج بل مكلف بمقدماته كالاضجاع وتناول
المدية وما يجري مجرى ذلك والدليل على هذا قوله تعالى وناديناه ان يا ابراهيم
قد صدقت الرؤيا فاما جزعه ع فلاشفاقه من ان يؤمر بعد مقدمات
الذبح به نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما
ظن انه سيؤمر من الذبح او عن مقدمات الذبح زيادة على ما فعله لم يكن

بانه مامور بالفعل الا بعد انقضاء الوقت وخروجه فيعلم انه كان مامورا به

قدام بها اذ لا يجب في الهدية ان يكون من جنس المهدى وعن الرابع انه
لو سلم لم يكن اللفظ هناك للفعل لما قد علم من تنازعه بل للعزم على الفعل
والانقياد اليه والامتثال وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل واما ما ذكر
من المثال فانما يحسن لمكان التوصل الى تحصيل العبد والوكيل وذلك ممتنع
في حق الله تعالى   الاقرب عندي ان النسخ مدلول الامر وهو الوجوب
لا يبقى معه الدلالة على الجواز بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل الامر وبه
قال العلامة في النهاية وبعض المحققين من العامة وقال اكثرهم بالبقاء
وهو مختاره في التهذيب لنا ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم اعني
الاذن في الفعل فقط وهو قدر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة
والكراهة فلا يتقوم الا بما فيها من القيود ولا يدخل بدون ضم شيء
منها اليه في الوجود فادعاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول و
القول بانضمام الاذن في الترك اليه باعتبار لزومه لرفع المنع الذي
اقتضاه النسخ موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع عن الترك الذي هو
جزء مفهوم الوجوب دون المجموع وذلك غير معلوم اذ النزاع في النسخ
الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلق بالجزء الذي
هو المنع من الترك لكون رفعه كافيا في رفع مفهوم الكل كذلك يحتمل التعلق
بالمجموع او بالجزء الاخر الذي هو رفع الحرج عن الفعل كما ذكره البعض وان
كان بعيدا لكونه في الحقيقة راجعا الى التعلق بالمجموع احتجوا بان المقتضي

للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول فلان
الجواز جزء من الوجوب المقتضي للمركب مقتض لاجزائه واما الثاني فلان
المواقع كلها منتفية بحكم العقل والغرض سوى نسخ الوجوب وهو لا
يصلح للمانعية لان الوجوب ماهية مركبة يكفي في رفعه رفع احد اجزائه
فيكفي في رفع الوجوب رفع المنع من الترك الذي هو جزؤه ومع ذلك لا يدل
نسخه على ارتفاع الجواز فان قيل لا نم عدم مانعية نسخ الوجوب لبقاء
الجواز لان الفصل علة لوجود الحصة التي معه من الجنس كما نص عليه جمع
من المحققين فالجواز الذي هو جنس للواجب وغيره لا بد لوجوده في الواجب
من علة هي الفصل له وذلك هو المنع من الترك فزواله مقتض لزوال
الجواز لان المعلول يزول بزوال العلة فثبت مانعية النسخ لبقاء الجواز
قلنا هذا مردود من وجهين احدهما ان الخلاف واقع في كون الفصل
علة للجنس فقد انكره البعض وقال انهما معلولان لعلة واحدة وتحقيق ذلك
يطلب من مواضعه وثانيهما انا وان سلمنا كونه علة له فلا نم ان ارتفاعه
مطلقا يقتضي ارتفاع الجنس بل انما يقع بارتفاعه اذا لم يخلفه
فصل اخر وذلك لان الجنس انما يفتقر الى فصل ما ومن البين ان
ارتفاع المنع من الترك مقتض لثبوت الاذن فيه وهو فصل اخر
للجنس الذي هو الجواز واي فصل ان للجواز قيدين احدهما المنع من
الترك والاخر الاذن فيه فاذا زال الاول خلفه الثاني ومن هنا يظهر

ان ليس المدعى ثبوت التجويز بمجرد الامر بل به وبالنسخ فجنسه بالاول وفصله بالثانى ولا ينافى هذا اطلاق القول بانه اذا نسخ الوجوب يبقى الجواز حيث ان ظاهره استقلال الامر به فان ذلك توسع فى العبارة واكثرهم مصرحون بما قلناه فان قيل لما كان رفع المركب تارة برفع جميع اجزائه واخرى برفع بعضها لم نعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لتساوى احتمال رفع البعض الذى يتحقق معه البقاء ورفع الجميع الذى معه يزول قلنا الظن بقيض البقاء لتحقق مقتضيه اولا والاصل استمراره فلا يدفع بالاحتمال وتوضيح ذلك ان النسخ انما توجه الى الوجوب والمقتضى للجواز هو الامر فيستصحب الى ان يثبت ما ينافيه وحيث ان رفع الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه لم يبق الا سبيل القطع بثبوت المنافى فيتم الجواز ظاهرا وهذا معنى ظهور بقائه والجواب المنع من وجود المقتضى فان الجواز الذى هو جزء من ماهية الوجوب وقدر مشترك بينه وبين الاحكام الثلاثة الاخر لا تحقق له بدون انضمام احد قيود ه اليه قطعا وان لم يثبت عليه الفصل للجنس لان انحصار الاحكام فى الخمسة يعد فى الضروريات وح فالشك فى وجود القيد يوجب الشك فى وجود المقتضى وقد علمت ان نسخ الوجوب يكفى فيه التعلق بالقيد فقط اعنى من الترك فيقتضى ثبوت نقيضه الذى هو قيد اخر كذلك يكفيه التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد فانضمام القيد مشكوك فيه ولا يتحقق معه وجود المقتضى ولو تشبث الخصم فى ترجيح الاحتمال الاول باصالة عدم تعلق النسخ بالجميع

لكان

لكان معارضا باصالة عدم وجود القيد فيتساقطان وبهذا يظهر فساد ما ولهم فى اخر الحجة ان الظن بقيض البقاء لتحقق مقتضيه والاصل استمراره فان انضمام القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضى ولم يثبت اذا تقرر ذلك فاعلم ان دليلهم لو تم لكان دالا على بقاء الاستحباب لا الجواز فقط كما هو المشهور فى السنتهم يريدون به الاباحة ولا الاعم منه ومن الاستحباب كما وجد فى كلام جماعة ولا منها ومن المكروه كما ذهب اليه بعض حتى انهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب بخصوصه الا عن شاذ بل ربما رد ذلك بعضهم نافيا للقائل به مع ان دليلهم على البقاء كما رايت ينادى بان الباقى هو الاستحباب وتوضيحه ان الوجوب لما كان مركبا من الاذن فى الفعل

وكونه راجحا ممنوعا من تركه وكان رفع المنع من الترك كافيا في رفع

حقيقة الوجوب لاجرم كان الباقي من مفهومه هو الاذن في الفعل مع رجحانه

فاذا انضم اليه الاذن في الترك على ما اقتضاه الناسخ تكملت قيود الندب

وكان هو الباقي

البحث الثالث

في النواهي اختلف الناس في مدلول صيغته حقيقة على نحو اختلافهم في الامر و
الحق انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره لانه المتبادر منها في العرف العام عند الاطلاق ولهذا
يذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله لا تفعله والاصل عدم النقل ولقوله تعالى وما نهاكم
عنه فانتهوا اوجب سبحانه الانتهاء عما نهى الرسول صلى الله عليه وآله لما ثبت ان الامر حقيقة في
الوجوب وما وجب الانتهاء عنه فقد حرم فعله وما يقال من ان هذا مختص بمناهي
الرسول صلى الله عليه وآله وموضع النزاع هو الاعم فيمكن الجواب عنه بان تحريم ما نهى الرسول يدل
بالفحوى على تحريم ما نهى الله عنه مع ما في احتمال الفصل من البعد هذا واستعمال النهي
في الكراهة شايع في اخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلام نحو ما قلناه في الامر   واختلفوا
في ان المطلوب بالنهي ما هو فذهب الاكثرون الى انه هو الكف عن الفعل المنهي عنه و
منهم العلامة ره في تهذيبه وقال في النهاية المطلوب بالنهي هو نفس ان لا تفعل وحكاه
انه قول جماعة كثيرة وهذا هو الاقوى لنا ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلا يعد في
العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل من دون نظر الى تحقق الكف عنه بل لا يكاد
يخطر الكف ببال اكثرهم وذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم
يصدق الامتثال ولا يحسن المدح على مجرد الترك واحتجوا بان النهي تكليف ولا تكليف
الا بمقدور للمكلف ونفي الفعل يمتنع ان يكون مقدورا له لكونه عدما اصليا والعدم
الاصلي باق على القدرة وحاصل قبله تحصيل الحاصل محال والجواب المنع من انه غير
مقدور لان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم متساوية فلو لم يكن نفي الفعل
مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا اذ تاثير صفة القدرة في الوجود فقط وجوب لا قدرة

فان قيل لابد للقدرة من اثر عقلا والعدم لا يصلح اثرا لانه نفي محض وايضا فالاثر
لابد ان يستند الى المؤثر ويتجدد به والعدم سابق مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة
قلنا العدم انما يجعل اثر القدرة باعتبار استمراره وعدم الفعل مقيد بهذا الاعتبار
في حيز المنع وذلك لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر فاثر
القدرة انما هو استمراره المقارن لها وهو مستند اليها ومتجدد بها

قال السيد وجماعة منهم العلامة في احد قوليه ان النهي كالامر في عدم الدلالة
على التكرار بل هو محتمل له وللمرة وقال قوم بافادته الدوام والتكرار وهو قول
الثاني للعلامة وله اختاره في النهاية ناقلا له عن الاكثر واليه اذهب لنا ان
النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته في الوجود وهو انما
يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها فيه اذ مع ادخال فرد منها يصدق
ادخال تلك الماهية في الوجود لصدقها به ولهذا اذا نهى السيد عبده عن فعل
فانتهى مدة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد في العرف عاصيا مخالفا
لسيده وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر بانه
المدة التي يمكنه الفعل وهو تارك وليس نهي السيد متناولا غيرها لم يقبل ذلك
منه وبقي الذم بحاله وهذا مما يشهد به الوجدان احتجوا بانه لو كان للدوام لما انفك
عنه وقد انفك فان الحائض نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام وبانه
ورد للتكرر كقوله ولا تقربوا الزنا وللخلاف كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل
وبانه يصح تقييده بالدوام ونقيضه اللحم والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك والجواب
من غير تكرار ولا نقض فيكون للمشترك

عن الاول ان كلامنا في النهي المطلق وذلك مخصص بوقت الحيض لانه مقيد به
فلا يتناول غيره الا ترى انه عام لجميع اوقات الحيض وعن الثاني ان عدم
الدوام في مثل قول الطبيب انما هو للقرينة كالمرض في المثال ولولا ذلك لكان
المتبادر هو الدوام على انك قد عرفت في نظيره سابقا ان فرارا منه بجعل
الوضع للقدر المشترك عن لزوم الاشتراك والمجاز لازم عليهم من حيث ان
الاستعمال في خصوص المعنيين يصير مجازا فلا يتم لهم الاستدلال به وعن الثالث
ان التجوز جايز والتاكيد واقع في الكلام مستعمل فحيث تقيد بخلاف الدوام يكون
ذلك قرينة تجوز وحيث يوافقه يكون تاكيدا لما اثبتنا كون النهي للدوام
المجاز وحيث
والتكرار وجب القول بانه للفور لان الدوام يستلزمه ومن نفي كونه للدوام
للتكرار نفي الفور ايضا والوجه في ذلك واضح الحق امتناع توجه
الامر والنهي الى شيء واحد ولا نعلم في ذلك مخالفا من اصحابنا ووافقنا
عليه كثير ممن خالفنا واجازه قوم وينبغي تحرير محل النزاع اولا فنقول الوحدة
يكون بالجنس وبالشخص فالاول يجوز ذلك فيه بان يؤمر بفرد وينهى عن فرد
كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر وربما منعه مانع لكنه شديد الضعف شاذ
اما ان يتحد فيه الجهة او يتعدد فان اتحدت بان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة
مامورا به منهيا عنه فذلك مستحيل قطعا وقد يجوزه بعض من جوز تكليف
المحال قبحهم الله ومنعه بعض المجوزين لذلك نظرا الى ان هذا ليس تكليفا
بالمحال بل هو محال في نفسه لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز ان

تعددت الجهة بان كان للفعل جهتان يتوجه اليه الامر من احديهما والنهي
من الاخرى فهو محل البحث وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة تؤمر بها من جهة
كونها صلوة وينهى عنها من حيث كونها غصبا فمن احال اجتماعهما ابطلها
ومن اجازه صححها لنا ان الامر طلب ايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد
ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما نشأ من لزوم اجتماع المثلين
في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور به
وذلك منهي عنه ومن البين ان تعدد الجهة لا يقتضي ذلك بل الوحدة باقية معه قطعا
فالصلوة في الدار المغصوبة وان تعددت فيها جهة الامر والنهي لكن المتعلق الذي هو
الكون متحد فلو صحت لكان مامورا به من حيث انه احد الاجزاء المامور بها للصلوة
وجزء الجزء جزء والامر بالمركب امر باجزائه ومنهيا عنه باعتبار انه بعينه الكون في الدار
المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي وهو متحد وقد بينا امتناعه فيعين بطلانها احتج المخالف
بوجهين الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوبه ونهاه عن الكون في مكان
مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع عاص لجهتي الامر بخياطة
والنهي عن الكون الثاني انه لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي
اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة
ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر وقد اختار المكلف
جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا
الامر والنهي حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق والجواب عن الاول ان

الظاهر

الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق
فيه مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن
تمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك في حيز المنع حيث
لا نعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفق ومن الثاني ان مفهوم الغصب وان كان
مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان الكون الذي هو جزئيهما بعض جزئياته اذ هو
مما يتحقق به فاذا اوجد المكلف الغصب بهذا الكون صار متعلقا للنهي ضرورة
ان الاحكام انما تتعلق بالكليات باعتبار وجودها فالفرد الذي يتحقق به الكلي
هو الذي يتعلق به الحكم حقيقة وهكذا يقال في جهة الصلوة فان الكون المامور به
فيها وان كان كليا لكنه انما يراد باعتبار الوجود فمتعلق الامر في الحقيقة انما هو
هو الفرد الذي يوجد منه ولو باعتبار الحصة التي في ضمنه من الحقيقة الكلية على
القول الراجح في وجود الكلي الطبيعي وكما ان الصلوة الكلية تتضمن كونا كليا فكذا
الصلوة الجزئية تتضمن كونا جزئيا فاذا اختار المكلف ايجاد الكلي الصلوة بالجزئي
المعين منها فقد اختار ايجاد الكلي الكون بالجزئي المعين منه الحاصل في ضمن الصلوة
المعينة وذلك يقتضي تعلق الامر به فيجتمع فيه الامر والنهي وهو شيء واحد قطعا
فقوله وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما الخ ان اراد به عدم خروجهما عن الوصف
بالصلوة والغصب فمسلم ولا يجديه اذ لا نزاع في اجتماع الجهتين وتحقق الاعتبارين
وان اراد به انهما باقيان مع المغايرة والتعدد بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط
ظاهر ومكابرة محضة ولا يرتاب فيها ذو مسكة وبالجملة فالحكم هنا واضح لا يكاد يلتبس

على من راجع وجدانه ولم يطلق في ميدان الجدال والعصبية عنانه · اختلفوا
في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال ثالثها يدل في العبادات لا في المعاملات
وهو مختار جماعة منهم المحقق والعلامة واختلف القائلون بالدلالة فقال جمع
منهم المرتضى ان ذلك بالشرع لا باللغة وقال اخرون بدلالة اللغة عليه
ايضا والاقوى عندي انه يدل في العبادات بحسب اللغة والشرع دون غيرها
مطلقا فهنا دعويان لنا على اوليهما ان النهي يقتضي كون ما يتعلق به مفسدة
وغير مراد للمكلف والامر يقتضي كونه مصلحة مرادا وهما متضادان فلا تيان بالمنهي
عنه لا يكون اتيا بالمامور به لازم ذلك عدم حصول الامتثال والخروج
عن العهدة ولا نعني بالفساد الا هذا ولنا على الثانية انه لو دل لكانت باحدى
الثلث وكلها منتفية اما الاولى والثانية فظاهر واما الالتزام فلانها مشروط
باللزوم العقلي او العرفي كما هو معلوم وكلاهما مفقود وان يدل على ذلك
انه يجوز عند العقل وفي العرف ان يصرح بالنهي عنه وانها لا يفيد بالملك الفساد
من دون حصول تناف بين الكلامين وذلك دليل على عدم اللزوم بين
حجة القائلين بالدلالة مطلقا بحسب الشرع لا اللغة ان علماء الامصار في
جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابوابه كالنكاح والبيع
وغيرها وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمه يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة
يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويين تعارضتا
وتساقطا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة

وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للزايد من
مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب النهي كما هو المفروض
وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات قدر رجحان من
مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة واما انتفاء
الدلالة لغة فلان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي
ما يدل عليه لغة قطعا والجواب عن الاول انه لا حجة في قول العلماء بمجرده
ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع اذ الخلاف والتشاجر
فيه ظاهر جدا وعن الثاني بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتيب الاثر على وجود
الحكمة في الثبوت اذ من الجائز عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت
النداء مثلا مع ترتيب اثره اعني انتقال الملك عليه نعم هذا في العبادات
معقول فان الصحة فيها باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال تدل على
وجود الحكمة المطلوبة والا لم يحصل وبما قدمناه في الاحتجاج على دلالة النهي
على الفساد في العبادات يظهر جواب الاستدلال على انتفاء الدلالة لغة
فانه على عمومه ممنوع نعم هو في غير العبادات متجه واحتج مثبتوها كذلك
لغة ايضا بوجهين احدهما ما استدل به على دلالته شرعا من انه لم يزل
العلماء يستدلون بالنهي على الفساد وانما ان تلك الدلالة بحسب اللغة
فلا بد للنظر ان استدلالهم به على الفساد انما هو لفهمهم دلالته عليه شرعا
لما ذكر من الدليل على عدم دلالته لغة والحق ما قدمناه من عدم الحجة في ذلك

واجاب بعضهم عن ذلك بانه انما يقتضي دلالته على الفساد ص

وهم وان اصابوا في القول بدلالته في العبادات لغة لكنهم مخطئون في هذا الدليل والتحقيق ما استدللنا به سابقا الوجه الثاني لهم ان الامر يقتضيه الصحة لما هو الحق من دلالته على الاجزاء بلا تغيير به والنهي نقيضه و النقيضان مقتضياهما نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد واجاب الاولون بان الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة و نقول مثله في النهي وانتم تدعون دلالته لغة ومثله ممنوع في الامر والحق ان يقال لا نسلم وجوب اختلاف احكام المتقابلات لجواز اشتراكهما في لازم واحد فضلا عن تناقض احكامهما ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد فمن اين يلزم في النهي ان يقتضي الفساد نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول به حجة النافين للدلالة مطلقا لغة وشرعا انه لو دل لكان مناقضا للتصريح بصحة النهي عنه واللازم منتف لانه يصح ان يقول نهيتك عن البيع الفلاني بعينه مثلا ولو فعلت عاقبتك لكنه يحصل به الملك وجب منع الملازمة فان قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وان الظاهر غير مراد فيكون التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها وفيه نظر فان التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظاهر وينافيه قطعا وليس بين قوله في المثال نهيتك عنه مناقضة ولا منافاة يشهد بذلك الذوق السليم فالحق ان الكلام متجه في غير العبادات وهو الذي نقول به واما فيها فالحكم بانتفاء اللازم غلط بين اذ المناقضة بين قوله لا تصل في المكان المغصوب ولو فعلت لكانت صحيحة مقبولة في غاية الظهور لا ينكرها

سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد

ولو فعلت لعاقبتك الخ وبين قوله

الامكان

الامكان

في العموم والخصوص وفيه فصول

في الكلام على الفاظ العموم

الحق ان للعموم في لغة العرب صيغة تخصه وهو اختيار الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين وقال السيد وجماعة انه ليس له لفظ موضوع اذا استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما يدعى من ذلك مشترك بين الخصوص والعموم ونص السيد على ان تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع الى العموم كقوله بنقل صيغة الامر في العرف الشرعي الى الوجوب وذهب قوم الى ان جميع الصيغ التي يدعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص وانما تستعمل في العموم مجازا لنا ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم من اللفظ العموم عرفا حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة فيكون كذلك لغة لاصالة عدم النقل كما مر مرارا فالنكرة في سياق النفي للعموم لغة حقيقة وهو المطلوب وايضا لو كان نحو كل وجميع من الالفاظ المدعى عمومها مشتركة بين العموم والخصوص لكان قول القائل رأيت الناس كلهم اجمعين مؤكدا للاشتباه وذلك باطل بيان الملازمة ان كلا واجمعين مشتركة عند القائل بالاشتراك الصيغ واللفظ الدال على شيء يتأكد بتكريره فيلزم ان يكون الالتباس مؤكدا عند التكرير واما بطلان اللازم فلانا نعلم ضرورة ان مقاصد اهل اللغة في ذلك تكثير الايضاح وازالة الالتباس احتج القائلون بالاشتراك بوجهين الاول ان الالفاظ التي يدعى وضعها للعموم تستعمل فيه تارة وفي الخصوص اخرى بل استعمالها في الخصوص اكثر

وظاهر استعمال اللفظ في شيئين انه حقيقة فيهما وقد سبق مثله الثاني انها
لو كانت للعموم لعلم ذلك اما بالعقل وهو محال اذ لا مجال للعقل بمجرده
في الوضع واما بالنقل والاحاد منه لا يفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى
الكل فيه والجواب عن الاول ان مطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز و
العموم هو المتبادر عند الاطلاق وذلك دليل الحقيقة فيكون في الخصوص
مجازا اذ هو خير من الاشتراك حيث لا دليل عليه وعن الثاني منع الحصر فيما
ذكر من الوجه فان تبادر المعنى من اللفظ عند اطلاقه دليل على كونه موضوعا له
وقد بينا ان المتبادر هو العموم حجة من ذهب الى ان جميع الصيغ حقيقة في
الخصوص ان الخصوص متيقن لانها ان كانت له فمراد وان كانت للعموم
فداخل في المراد وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما
يكون للخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا داخلا فيه فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن
اولى من جعله للعموم المشكوك فيه وايضا اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما
من عام الا وقد خص وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم و
الظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز والجواب اما عن
الوجه الاول فبانه اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جائز على انه معارض بان العموم
احوط اذ من المحتمل ان يكون هو مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص
لضاع غيره مما يدخل في العموم وهذا لا يخلو من نظر واما عن الاخير فبان
احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص بمخصص ظاهر في انها للعموم على ان ظهور كونها

حقيقة

حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انها حقيقة في الاقل و
قد بينا قيام الدليل عليه هذا مع ما تحمل هذه الشبهة من الوهن
الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم حيث لا عهد ولا نعرف في ذلك مخالفا من
الاصحاب ومحققو مخالفينا على هذا ايضا وربما خالف في ذلك بعض لا
يعتد به منهم وهو شاذ ضعيف لا التفات اليه واما المفرد المعرف فذهب
جمع من الناس الى انه يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ وقال قوم بعدم
افادته واختاره العلامة والمحقق وهو الاقرب لنا عدم تبادر العموم منه
الى الفهم وانه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا احتجوا بوجهين
احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم اهلك الناس
الدرهم البيض والدينار الصفر الثاني صحة الاستثناء منه كما في قوله تعالى
ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا والجواب عن الاول بالمنع من دلالته
على العموم وذلك لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد
وبينهما بون بعيد وعن الثاني بانه مجاز لعدم الاطراد وفي الجواب عن كلا
الوجهين نظر اما الاول فلانه مبني على ان العموم في الجمع ليس كعموم المفرد وهو خلاف
التحقيق كما قرر في موضعه اما الثاني فلان الظاهر ان المجال لانكار افادة
المفرد المعرف العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على
الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا نظر فيه ولا خلاف بينهم فالكلام
حينئذ في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على حد

صيغ العموم التي هذا شانها ومن البين ان هذه الحجة لا تنهض باثبات تلك
بل انما تثبت المعنى الاول الذي لا نزاع فيه   تتمة حيث علمت ان
الغرض من نفي دلالة المفرد المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة
لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في
الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي كما في
قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله عليه السلم اذا كان الماء قدر
كر لم ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية
والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما
علم في الاصول فاما ان يراد الوجود الحاصل لجميع الافراد او البعض غير معين لكن
ارادة البعض ينافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربا
وعدم تنجيس مقدار الكر من بعض المياه الى غير ذلك من موارد استعماله في
الكتاب والسنة فتعين في هذا كله ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم ار احدا
تنبه لذلك من متقدمي الاصحاب سوى المحقق قدس فانه قال في اخر هذا
البحث ولو قيل اذا لم يكن ثمه معهود وصدر من حكيم عليم فان قرينة
حالية تدل على الاستغراق لم ننكر ذلك بالنظر الى الحكمة   اصل اكثر العلماء على ان الجمع
المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتبه وذهب بعضهم الى افادته ذلك
وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة والاصح الاول لنا القطع بان رجالا
مثلا بين الجموع في صلوحه لكل عدد لا عموم كرجل بين الاحاد فكما ان رجلا
ليس للعموم

ليس للعموم فيما يتناوله من الاحاد كذلك رجال ليس للعموم فيما يتناوله
من مراتب العدد نعم اقل المراتب واجبة الدخول قطعا فيعلم كونها
مراده وبقي ما سواها على حكم الشك حجة الشيخ ان هذا اللفظ اذا دلت
على القلة والكثرة وصدرت من حكيم فلو اراد القلة لبينها وحيث لا قرينة وجب حمله على الكل
اللفظ على كل مرتبة من مراتب الجموع فاذا حملته على الجميع فقد حملته على
جميع حقايقه فكان اولى والجواب عن احتجاج الشيخ اما اولا فبالمعارضة
بانه لو اراد الكل لبينه ايضا واما ثانيا فلانا لا نم عدم القرينة اذ يكفي فيها
كون اقل المراتب مرادا قطعا وفيه نظر والتحقيق ان اللفظ لما كان
موضوعا للجمع المشترك بين العموم والخصوص كان عند الاطلاق محتملا
للامرين كسائر الالفاظ الموضوعة للمعاني المشتركة الا ان اقل مراتب
الخصوص لما تعين القطع بارادته يصير متيقنا ويبقى ما عداه مشكوكا فيه الى
ان يدل دليل على ارادته ولا نجد في هذا منافاة للحكمة بوجه وبهذا يظهر
الجواب عن الكلام الاخير فانا نمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة وانما
للقدر المشترك بينها فلا دلالة على خصوص احدها ولا يلزم كونه حقيقة
في كل منهما لكان الوجه التوقف على ما هو التحقيق من ان المشترك
لا يحمل على شيء من معانيه الا بالقرينة وان استعماله في جميعها لا يكون
الا مجازا فيحتاج الحمل عليه الى الدليل   اقل مراتب الجمع ثلثة على
الاصح وقيل اقلها اثنان لنا انه يتبادر الى الفهم عند اطلاق [illegible]

واورد من
وافقه من العامة انه ثبت على اطلاق ح

بلا قرينة الزايد على الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة في الازيد دون ما
هو معلوم من ان علامة المجاز تبادر غيره احتج المخالف بوجوه الاول
قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقا و
الاصل في الاطلاق الحقيقة الثاني قوله تعالى انا معكم مستمعون خطابا لموسى
وهرون فاطلق ضمير الجمع للمخاطبين على الاثنين الثالث قوله عليه السلام
الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب عن الاول ان الاتفاق انما وقع على
ثبوت الحجب مع الاخوين لا على استفادته من الاية فلا دلالة فيه وعن
الثاني بالمنع من ارادتهما فقط بل فرعون مراد معهما سلمنا لكن الاستعمال
انما يدل على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز وقد دللنا على كونه مجازا فيما
دون الثلثة وعن الثالث انه ليس من محل النزاع في شيء اذ الخلاف في صيغة
الجمع لا لفظ الجمع
ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الذين امنوا
لا يعم بصيغة من تاخر عن زمان الخطاب وانما يثبت حكمه لهم بدليل اخر
وهو قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف وذهب قوم منهم الى تناوله بصيغته
لمن بعدهم لنا انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ونحوه وانكاره
مكابرة وايضا فان الصبي والمجنون اقرب الى الخطاب من المعدوم لوجودهما
واتصافهما بالانسانية مع ان خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعا فالمعدوم
اجدر ان يمتنع احتجوا بوجهين احدهما لو لم يكن الرسول صلى الله عليه وآله
مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف بيان الملازمة انه لا معنى
لارسالة

لارسالة الا ان يقال له بلغ احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وقد فرض
انتفاء عمومها بالنسبة اليه واما انتفاء اللازم فبالاجماع الثاني
ان العلماء لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار ممن بعد الصحابة في المسائل
الشرعية بالايات والاخبار المنقولة عن النبي صلى الله عليه وآله وذلك
اجماع منهم على العموم لهم والجواب اما عن الوجه الاول فبالمنع من انه
لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا
يتعين فيه المشافهة بل يكفي حصوله للبعض شفاها وللباقين بنصب
الدلايل والامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم واما عن الثاني
فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته لهم بل
يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان حكمه ثابت عليهم بدليل اخر وهذا مما
لا نزاع فيه اذ كوننا مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضرورة من الدين

في جملة من مباحث التخصيص

اختلف القوم في منتهى
التخصيص الى كم هو فذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد وهو اختيار المرتضى
والشيخ رحمهما الله وابي المكارم بن زهرة وقيل حتى يبقى ثلث وقيل
اثنان وذهب الاكثر ومنهم المحقق الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من
مدلول العام الا ان يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم وهو الاقرب
لنا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الاف و
قد اكل واحدة او ثلثة وقوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب

وفيه الف وقد اخذ دينار الا ثلثة ولذا قوله كل من دخل داري فهو
حر وكل من جاءك فاكرمه فسره بواحد او ثلثة فقال اردت زيدا او
هو مع عمرو وبكر ولا كذلك لو اريد من اللفظ في جميعها كثرة قريبة
من مدلوله احتج مجوزه الى الواحد بوجوه الاول ان استعمال العام
في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز على ما هو التحقيق وليس بعض
الافراد اولى من البعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام الى ان
ينتهي الى الواحد الثاني انه لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه واخراج اللفظ
عن موضوعه لا لغيره وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص الثالث قوله تعالى
وانا له لحافظون والمراد هو تعالى وحده الرابع قوله تعالى الذين قال لهم
الناس والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعده اهل اللسان
مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد مهما وجدت
القرينة وهو المدعى الخامس انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت
الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما يتناوله الخبز والماء والجواب عن
الاول المنع من عدم الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل هكذا
اجاب العلامة في النهاية وفيه نظر لان اقربية الاكثر الى الجميع
تقتضي ارجحية ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل كما
هو المدعى فالتحقيق في الجواب ان يقال لما كان مبنى الدليل على ان استعمال
العام في الخصوص مجاز كما هو الحق المتتبعه فلابد في جوازه من وجود العلاقة

المصحح

المصحح للتجوز لاجرم كان الحكم مختصا باستعماله في الاكثر لانتفاء العلاقة في
غيره فان قلت كل واحد من الافراد بعض مدلول العام فهو جزءه وعلاقة
الكل والجزء حيث يكون استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشتركة
لشيء كما نص عليه المحققون وانما اشترط في عكسه اعني استعمال اللفظ الموضوع
للجزء في الكل على ما تحقيقه وح فما وجه تخصيص وجود العلاقة بالاكثر قلت
لا ريب في ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست اجزاء
كيف وقد عرفت ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد وانما يتصور
في مدلوله تحقق الكل والجزء لو كان بالمعنى الثاني وليس كذلك فظهر انه
ليس المصحح للتجوز علاقة الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة المشابهة اعني ا
لاشتراك في صفة وهي ههنا الكثرة فلابد في استعمال لفظ العام في
الخصوص من تحقق كثرة تقرب من مدلول العام لتحقق المشابهة المعتبرة
لتصحيح الاستعمال وذلك هو المعنى بقولهم لا بد من بقاء جمع يقرب
الخ وعن الثاني بالمنع من كون الامتناع للتخصيص مطلقا بل لتخصيص
خاص وهو ما يعد في اللغة لغوا ويستنكر عرفا وعن الثالث انه غير محل
النزاع فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شيء وذلك لما جرت
من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار
ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه اصلا وعن
الرابع انه على تقدير ثبوته بل للمعهود والمعهود غير عام وقد يتوقف في

هذا العدم ثبوت صحة اطلاق الناس المعهود على واحد والامر عندنا سهل وعن الحاجبي انه غير محل النزاع فان كل واحد من الماء والخبز في المثال ليس للعام بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني اعني الخبز والماء المقرر في الذهن انه يوكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم وحاصل الامر انه اطلاق المعرف بلام العهد الذهني الذي هو قسم من تعريف الجنس على موجود معين لتحيله وغيره اللفظ واريد بخصوصه من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة وهذا مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجي على موجود معين من بين معهودات خارجية كقولك لمخاطبك ادخل مريدا به واحدا من اسواق معهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معينا من بينها بالقرينة ولو بالعادة فظهر ان ذلك ليس من تخصيص العموم في شيء فكذا هذا احتجة مجوزيه الى الثلثة والاثنين ما قيل في الجمع وان اقله ثلثة او في الاثنين والجواب ان الكلام في اقل مرتبة تخصيص اليه العام لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع من حيث هو ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكمهما فلا تعلق لاحدهما بالاخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للاخر واذ خص العام واريد به الباقي فهو مجاز مطلقا على الاقوى وفاقا للشيخ والمحقق والعلامة في احد قوليه وكثير من اهل الخلاف وقال اخرون انه حقيقة مطلقا وقيل هو حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بمعنى ان له كثرة يتعسر العلم بعدده والا فمجاز وذهب الاخرون الى كونه

الى كونه حقيقة ان خص بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غاية وان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز وهو القول الثاني للعلامة اختاره في التهذيب ونقل ههنا مذاهب للناس كثيرة سوى هذه لكنها شديدة الوهن فلا جدوى في التعرض لنقلها لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف بيان الملازمة انه ثبت كونه للعموم حقيقة ولا ريب ان البعض مخالف له بحسب المفهوم وقد فرض كونه حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الفرض وقع في مثله اذ الكلام في الفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصها بها في اصل الوضع حجة القائل حقيقة مطلقا امران احدهما ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير انما طرء عدم تناول الغير والثاني انه المتبادر الى الفهم اذ مع القرينة لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول ان تناول اللفظ له قبل التخصيص انما كان مع غيره وبعده تناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له واعترض بان عدم تناوله للغير او تناوله لا يغير صفة تناوله لما تناوله وجوابه ان كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي حتى يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل من حيث انه مستعمل في المعنى الذي ذلك الباقي بعض منه وبعد التخصيص يستعمل في نفس الباقي فلا يبقى

حقيقة والقول بانه كان يتناوله حقيقة مجرد عبارة اذ الكلام في
الحقيقة المقابلة للمجاز وهي صفة اللفظ وعن الثاني بالمنع من السبق الى
الفهم وانما يتبادر مع القرينة وبدونها يسبق العموم وهو دليل المجاز و
اعترض بان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة انما المحتاج الى القرينة عدم
ارادة المخرج وضعفه ظ لان العلم بارادة الباقي قبل القرينة انما هو باعتبار
دخوله تحت المراد وكونه بعضا منه والمقتضي لكون اللفظ حقيقة فيه هو
العلم بارادته على انه نفس المراد وهذا اذا لم يحصل الا بمعونة القرينة وهو معنى
المجاز حجة من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر ان المعنى العموم حقيقة هو كون
اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واذا كان الباقي غير منحصر كان عاما و
الجواب منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وكان للجميع اولا وقد
صار لغيره فكان مجازا ولا يذهب عليك ان منشأ الغلط في هذه الحجة اشتباه
كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين
في مواضع متعددة لكون الامر للوجوب والجمع للاثنين والاستثناء مجازا
في المنقطع وهو من باب اشتباه العارض بالمعروض حجة القول بانه حقيقة ان خص
بغير مستقل انه لو كان التقييد بالاستقلال يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون
واكرم بني تميم ان دخلوا من المقيد بالصفة والمقيد بالشرط واعتزل الناس الا العلماء من المقيد بالاستثناء لكان نحو
مسلمين للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا ولكان نحو الف
سنة الا خمسين عاما مجازا واللوازم الثلاثة باطلة اما الاول فلان جاء
واما الاخيرة

٢

واما الاخيرة فلكونه موضع وفاق من الخصم بيان الملازمة ان كل واحد
من المذكورات يقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار بواسطته للمعنى غير ما وضع
له اولا وهي بدونه لما نقلت عنه ولما نقلت اليه ولا تحتمل غيره وقد جعلتم ذلك
موجبا للتجوز فالفرق تحكم والجواب ان وجه الفرق ظ فان الواو في مسلمون
كالف ضارب وواو مضروب جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف
واللام في نحو المسلم وان كانت كلمة الا ان المجموع يعد في العرف كلمة واحدة
ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز ونقل من معنى الى اخر فلا يتأتى ان المسلم للجنس
والالف واللام للقيد والحكم للعهد بكون نحو الف سنة الا خمسين عاما حقيقة
على تقدير تسليمه مبني على ان المراد به تمام مدلول الخ وان المراد الاخراج منه وقع
قبل الاسناد والحكم وانت خبير بانه لا شيء مما ذكرنا في هذه الصور الثلث
متحقق في العام المخصوص لظهور الامتياز بين لفظ العام وبين المخصص وكون
كل منهما كلمة براسها ولان المرض ارادة الباقي من لفظ العام لا تمام المدلول
مقدما على الاسناد وح فكيف يلزم من كونه مجازا كون هذه مجازات
الاقرب عندي ان تخصيص العام لا يخرجه عن الحجية في غير محل التخصيص
ان لم يكن المخصص مجملا مطلقا ولا اعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا نعم يوجد
في كلام بعض المتأخرين ما يشعر بالرغبة عنه ومن الناس من انكر حجيته
مطلقا ومنهم من فصل واختلفوا في التفصيل على اقوال شتى منها الفرق بين
المتصل والمنفصل فلا دليل لحجية الثاني ولا حاجة لنا الى التعرض لباقيها

فانه تطويل بلا طائل اذ هي في غاية الضعف والسقوط وذهب بعض الى
انه يبقى حجة في اقل الجمع من اثنين او ثلثة على الرأيين لنا القطع بان السيد اذا
قال بعبده كل من دخل داري فاكرمه ثم قال لعبده لا تكرم فلانا او فلانا
في اي ل الا فلانا فترك اكرام غير من وقع النص على اخراجه عد في العرف
عاصيا وذمه العقلاء على المخالفة وذلك دليل ظهوره في ارادة الباقي وهو المطلوب
احتج منكر الحجة مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة اللفظ هي العموم ولم ترد وسائر
ما تحته من المراتب مجازات واذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات كان
اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شيء منها وتمام الباقي احد المجازات فلا يحمل عليه
بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص فلا يكون حجة في شيء منها ومن
هذا يظهر حجة للمفصل فان المجازية عنده انما تتحقق في المنفصل للبناء على
الخلاف في الاصل السابق الثاني انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا
يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول ان ما ذكرتموه صحيح اذا
كانت المجازات متساوية ولا دليل على تعيين احدها اما اذا كان بعضها
اقرب الى الحقيقة ووجد الدليل على تعيينه كما في موضع النزاع فان الباقي
اقرب الى الاستغراق وما ذكرناه من الدليل يعينه ايضا لافادته كون
التخصيص قرينة ظاهرة في ارادته مضافا الى منافاة عدم ارادته
للحكمة حيث يقع في كلام الحكيم بتقريب ما مر في افادة المفرد المعرف باللام
للعموم اذ المفروض انتفاء الدلالة على المراد ههنا من غير جهة التخصيص

فيجب الحمل على ذلك البعض ليسقط ما ذكرتموه هذا مع ان الحجة غير وافية بدفع
القول بالحجية في اقل الجمع ان لم يكن للمحتج بها ممن يرى جواز التجوز في التخصيص
الى الواحد لكون اقل الجمع ح مقطوعا به على كل تقدير وعن الثاني بالمنع من عدم الظهور في الباقي وان لم يكن حقيقة وسند هذا المنع يظهر من
دليلنا السابق وانتفاء الظهور بالنسبة الى العموم لا يضرنا واحتج الذاهب
الى انه حجة في اقل الجمع بان اقل الجمع هو المتحقق والباقي مشكوك فيه فلا يصار
اليه والجواب لا نسلم ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرناه من الدليل على وجوب
الحمل على ما بقي ذهب العلامة ره في التهذيب الى جواز الاستدلال
بالعام قبل استقصاء البحث في طلب التخصيص واستقرب في النهاية عدم
الجواز ما لم يستقص في الطلب وحكى فيها كلا من القولين عن بعض من
العامة وقد اختلف كلامهم في بيان موضع النزاع فقال بعضهم
ان النزاع في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وهو الذي
يلوح من كلام العلامة في التهذيب وصرح به في النهاية وانكره
جمع من المحققين قائلين ان العمل في العموم قبل البحث عن المخصص
ممتنع اجماعا وانما الخلاف في مبلغ البحث فقال الاكثر يكفي البحث بحيث
يغلب معه الظن بعدم المخصص وقال بعض انه لا يكفي ذلك بل لا بد
من القطع بانتفائه والظاهر ان الخلاف موجود في المقامين
لنقل جماعة القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص عن

لبعض المتقدمين وتصريح اخرين باختياره لكنه ضعيف وربما قيل ان
مراد قائله انه قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما
ثم ان لم يبن المخصص فبعد ذلك والا تغير الاعتقاد وينقل عن بعض العلماء
انه قال بعد ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل وهذا غير معدود عندنا
من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة
واستمرار في عناد واذا عرفت هذا فالاقوى عندي انه لا يجوز المبادرة
الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص بل يجب الفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب
بانتفائه كما يجب ذلك في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض احتمالا راجحا
فانه في الحقيقة جزئي من جزئياته لنا ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة
وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية في الدلالة وقد شاع انه ما من عام
الا وقد خص فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح
احد الامرين على البحث والتفتيش وانما اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط
القطع لانه مما لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا
يدل على عدم الوجود فلو اشترط لادى الى ابطال العمل باكثر العمومات
احتج مجوز التمسك به قبل البحث انه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام
لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة ان ايجاب طلب
المخصص انما هو للتحرز عن الخطاء وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللازم
اعني طلب المجاز منتف فانه غير لازم اتفاقا والعرف قاض ايضا بحمل الالفاظ

على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته ولهذا
احتج العلامة رحمه الله على مختاره في التهذيب وهو كالصريح في موافقة هذا القائل
فليتأمل والجواب بالفرق بين العام والحقيقة فان العمومات اكثرها
مخصوصة كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل
البحث عن المخصص ولا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على
الحقائق واحتج مشترط القطع بانه ان كانت المسئلة مما كثر فيه البحث
ولم يطلع على تخصيص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد
مع كثرة البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد فيها
يوجب القطع ايضا لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليل
ليطلع فاذا بحث المجتهد ولم يعثر بدليل التخصيص قطع بعدمه والجواب
منع المقدمتين اما في العلم عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند
بحث المجتهد فانه كثيرا ما يكون المسئلة مما كثر فيه البحث او يبحث
فيها المجتهد فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر فيما
يتعلق بالمخصص اذا تعقب المخصص متعددا سواء كان جملا
او غيرها وصح عوده الى الكل والى واحد كان الاخير مخصوصا قطعا و
هل يخص معه الباقي او يخص به وحده اقوال وقد جرت عادتهم بفرض
الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء ثم يشيرون في باقي انواع
المخصصات الى ان الحال فيها كما في الاستثناء ونحن نجري على منهجهم

حذرا من فوات بعض الخصوصيات بالخروج عنه لاحتياجه الى التغير او ضياع الاختصاصات
فنقول ذهب قوم الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى
الجميع وفسره بعضهم بكل واحدة ويحكى هذا القول عن الشيخ ره وقال آخرون انه
ظاهر في العود الى الاخيرة وقيل بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة في اي الامرين وقال
السيد المرتضى ره انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وهذا القول موافق
للقول الثاني في الحكم لان الاخيرة مخصوصة على كل حال نعم تظهر ثمرة الخلاف في
استعمال الاستثناء في الاخراج من الجميع فانه يظهر مجاز على ذلك القول ومحتمل
عند اول هذين حقيقة عند ثانيهما وفصل بعضهم تفصيلا طويلا يرجع حاصله
الى اعتماد القرينة على الامرين واختاره العلامة في التهذيب وليس بجيد
لان فرض وجود القرينة يخرج عن محل النزاع اذ هو فيما عري عنهما والذي
نقوى في نفسي ان اللفظ محتمل لكل من الامرين لا تعين لاحدهما الا
بالقرينة وليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة فيه كمذهب الوقف ولا لكونه
مشتركا بينهما كما يقول المرتضى ره وان كنا في المعنى موافقين له ولو لا تصريحه
مطلب فاح
بلفظ الاشتراك في اثناء الاحتجاج لم يأب كلامه الحمل على ما اخترناه
فانه قال والذي اذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح رجوعه الى كل
واحدة منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى جميع الجمل كما قال الشافعي
وتجويز رجوعه الى ما يليه على ما قال ابو حنيفة ولا ان نقطع على ذلك الا بدليل منفصل
او عادة او امارة وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك لشيء يرجع الى اللفظ هذا
والحال

والحال فيما صرنا اليه نظير ما عرفت في مذهبي الوقف والاشتراك هو الموافقة
بحسب الحكم للقول بتخصيص الاخيرة لكونها متيقنة التخصيص على كل تقدير غاية ما هناك
انه لا يعلم كونها مرادة بخصوصها او في جملة الجميع وهذا لا اثر له في الحكم المطلوب كما
هو ظاهر فالمحتاج الى القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها ولنقدم على توجيه
المختار مقدمة يسهل بتدبرها كشف الحجاب عن وجه المرام ويزداد بتذكرها بصيرة
في تحقيق المقام وهي ان الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع فان تصور
معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا او اجمالا كان الوضع
او الفاظا مخصوصة صح
خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له خاص ايضا وهو
ظاهر لا لبس فيه وان تصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات اضافية او حقيقية
فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك
المعنى فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما وله ان
يعين اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة
اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في
الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاصا فمن
القسم الاول من هذين المشتقات فان الواضع وضع صيغة فاعل مثلا
من كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه وعموم
الوضع والموضوع له في ذلك بين ومن القسم الثاني المبهمات كاسم الاشارة
فلفظ هذا مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار به اليه لكن باعتبار تصور

الا ضع للمفهوم العام وهو كل مشار اليه مفرد مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى
الكلي بل لخصوصيات تلك الجزئيات المندرجة تحته وانما حكموا بذلك لان لفظ
هذا لا يطلق الا على الخصوصيات فلا يقال هذا ويراد به واحد مما يشار اليه بل
لا بد في اطلاقه من القصد الى خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام كرجل
لجاز فيه ذلك وكذا الكلام في الباقي ومن هذا القبيل ايضا وضع الحروف فانها موضوعة
باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة لكل واحد من خصوصيات فمن
والى وعلى مثلا موضوعات باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل
ابتداء وانتهاء واستعلاء معين بخصوصه وفي معناها الافعال الناقصة
واما التامة فلها جهتان وضعهما من احدهما عام ومن الاخرى خاص فالعام
بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسبة الجزئية فانها في الحكم المعنى الحرفي فكما ان
لفظة من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء معين بخصوصه كذلك لفظ
ضرب مثلا موضوعة وضعا عاما لكل نسبة للحدث الذي دل عليه الى
فاعل بخصوصها واما الخاص فبالنسبة الى الحدث وهو واضح واذا
تمهد هذا قلنا ان ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام
لخصوصيات الاخراج اما الحرف منها فظاهر واما الفعل فلان الاخراج
انما هو باعتبار النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام واما
الاسم فلانه من قبيل المشتق والوضع فيه عام كما عرفت ثم ان فرض
امكان عود الاستثناء الى الكل واحد يقتضي صلاحية المستثنى لذلك

وهي

وهي تحصيل باموره منها كونه موضوعا وضع الادوات اعني بالوضع العام
وهو الاغلب كان يكون مشتقا او اسمًا مبهما او نحوهما مما هو موضوع كذلك وعلى
هذا فاي الامرين اريد من الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة واحتيج في فهم
المراد منه الى القرينة كما في نظائره فان افادة المعنى المراد من الموضوع بالوضع
العام انما هي بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك في شيء لاتحاد الوضع
فيه وتعدده في المشترك لكنه في حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة على ان بينهما
فرقا من هذا الوجه ايضا فان احتياج اللفظ المشترك الى القرينة انما هو
لتعيين المراد لكونه موضوعا لمسميات متناهية فحيث يطلق يدل على تلك
المسميات اذا كان العلم بالوضع حاصلا ويحتاج تعيين المراد منها الى
القرينة بخلاف الموضوع بالوضع العام فان مسمياته غير متناهية فلا يمكن
حصولها جميعها في الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء نسبة الوضع
اليها فاحتياجه الى القرينة انما هو لاصل الافادة لا للتعيين ومنها كونه من
الالفاظ المشتركة بحيث يكون صالحا للعود الى الاخيرة باعتبار معنى والى الجميع
باعتبار معنى اخر وحكمه حكم المشترك وقد اتضح بهذا بطلان القول
بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا
دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين
كما ظهر في القولين بالعود الى الجميع مطلقا والى الاخيرة مطلقا مع كون الوضع
في الاصل الاعم وعدم ثبوت خلافه احتج المرتضى على الوجه الاول ان

ان القائل اذا قال لغيره اضرب غلماني والق صديقي الا واحدا يجوز
ان يستفهم المخاطب هل اراد استثناء الواحد من الجملتين او من جملة واحدة ولا
استفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ واشتراكه الثاني ان الظاهر
من استعمال اللفظة في معنيين مختلفين من غير ان تقوم دلالة على انها
متجوز بها في احدهما انها حقيقة فيهما ولا خلاف في انه قد وجد في القرآن
واستعمال اهل اللغة استثناء تعقب جملتين عاد اليهما تارة وعاد الى احديهما
اخرى وانما يدعي من خصه باحديهما انه اذا عاد اليهما فلدلالة دلت و
ارجعه اليها انه اذا خص بالجملة التي تليه فلدلالة وهذا من كلامه اعتراف بانه
مستعمل في الامرين واذا كان الامر على هذا فيجب ان يكون تعقب الاستثناء
لجملتين محتملا لرجوعه الى الاقرب كما انه محتمل لعموم الامرين وحقيقة في كل
واحد منهما فلا يجوز القطع على احد الامرين الا بدلالة منفصلة الثالث
انه لا بد في الاستثناء المتعقب للجملتين من ان يكون اما راجعا اليهما معا
او الى واحدة منهما لانه من المحال ان لا يكون راجعا الى شيء منهما وقد نظرنا
في كل شيء يعتمده من قطع على رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة على وجوب
ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما يتعلق به من قطع على عوده الى الاقرب اليه من
الجملتين من غير تجاوز لها فلم نجد ما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التي تليه
دون ما تقدمها فوجب مع عدم القطع على كل واحد من الامرين
ان نقف فيهما ولا نقطع على شيء منهما الا بدلالة الرابع ان القائل اذا
قال ضربت

قال ضربت غلماني واكرمت جيراني واخرجت زكوتي قائما او قال صباحا
او مساء او في مكان كذا احتمل ما عقب بذكره من الحال او ظرف الزمان
او ظرف المكان يكون العامل فيه والمتعلق به جميع ما تقدم من الافعال
كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه وليس يمكن مع تلك ان
نقطع على ان العامل فيما عقب بذكر الكل او البعض الا بدليل غير الظاهر
فكذلك يجب في الاستثناء والجامع بين الامرين ان كل واحد من الاستثناء
والحال والظروف الزمانية والمكانية فضلة في الكلام يأتي بعد تمامه و
استقلاله قال وليس لاحد ان يرتكب ان الواجب فيما ذكرناه
القطع على ان العامل في جميع الافعال المتقدمة الا ان يدل دليل على
خلاف ذلك لان هذا من مرتكبه مكابرة ودفع للمتعارف ولا فرق
بين من حمل نفسه عليه وبين من قال بل الواجب القطع على ان الفعل
الذي تعقبه الحال او الظرف هو العامل دون ما تقدمه وانما يعلم
في بعض المواضع ان الكل عامل بدليل والجواب اما عن الاول فبان
المنع من اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراك بل المقتضي لحسنه هو
الاحتمال سواء كان بواسطة الاشتراك او لكونه موضوعا بالوضع
العام او لعدم معرفته ما هو حقيقة فيه كما يقوله اهل الوقف او لغير
ذلك من الاسباب المقتضية له واما عن الثاني فبانه على تقدير تسليمه انما
يدل على كون اللفظ حقيقة في الامرين لا على الاشتراك لجواز كونه

بوضع واحد كما قلناه ولا بد في الاشتراك من وضعين ولهذا
عن الثالث فبان عدم الدليل المعتبر على تحتم عوده الى الجميع او اختصاصه
بالاخيرة لا يقتضي المصير الى الاشتراك بل يردد الامر بينه وبين ما
قلناه وبين الوقف واما عن الرابع فبانه قياس في اللغة مع انه
لا يدل على الاشتراك بل على الاعم منه ومما قلناه وحجة القول بالرجوع
الى الجميع امور ستة احدها ان الشرط المتعقب للجمل يعود الى الجميع فكذا
الاستثناء بجامع عدم استقلال كل منهما بنفسه واتحاد معنيهما
فان قوله تعالى في آية القذف الا من تاب جار مجرى قوله ان لم
يتوبوا وثانيها ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم الواحدة اذ
لا فرق بين قولنا رايت الزيدين واذا كان الاستثناء الواقع
عقيب الجملة الواحدة راجعا اليها لا محالة فكذلك ما هو كحكمها وثالثها ان
الاستثناء بمشيئة الله اذا تعقب جملا يعود الى جميعها بلا خلاف فكذلك
الاستثناء بغيره والجامع بينهما ان كلا منهما استثناء وغير مستقل
ورابعها ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحدة من الجمل والحكم
باولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن
تناولها لبعض اولى من آخر تناولت الجميع وخامسها ان طريقة العرب
الاختصار وحذف فضول الكلام ما استطاعوا فلا بد لهم حيث
تعلق ارادة الاستثناء بالجمل المتعددة من ذكره بعد مريدين به

[هامش: رايت زيدا ابن عمرو وزيدا ابن بكر ورايت زيدا ابن عمرو وبين قولنا]

الجميع

الجميع حتى كانهم ذكروه عقيب كل واحدة اذ لو كرر بعد كل جملة لاستهجن
وكان مخالفا لما ذكر من طريقتهم الاتري انه لو قيل في اية القذف مثلا ولا تقبلوا
لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا لكان
تطويلا مستهجنا فاقيم فيها مقام ذلك ذكر التوبة مرة واحدة عقيب الجملتين وسادسها
ان لواحق الكلام وتوابعه من شرط او استثناء يجب ان يلحقه ما دام الفراغ منه
لم يقع فما دام متصلا لم ينقطع فاللواحق لاحقة به ومؤثرة فيه فالاستثناء المتعقب
للجمل المتصلة المعطوف بعضها على البعض يجب ان يؤثر في جميعها والجواب عن الاول المنع
من ثبوت الحكم في الاصل بل هو محتمل كما قلناه في الاستثناء ولو سلم فهو قياس
في اللغة وعن الثاني انه قياس كالاول وعن الثالث بان ذكر المشيئة عقيب
الجمل ليس باستثناء ولا شرط لانه لو كان استثناء لكان فيه بعض حروفه ولو كان
فيه شرطا على الحقيقة لما صح دخوله على الماضي وقد يذكر المشيئة في الماضي فيقول
القائل حجبت ودت ان شاء الله وانما دخلت المشيئة في كل هذه المواضع لتقف
الكلام من النفوذ والمضي الى غير ذلك فان قيل كيف تقتضي المشيئة اكثر من جملة
ووقوف الحكم الجميع ولم يحتمل التعلق بالاخيرة فقط قلنا لو لا انا نعلم الاجماع على ذلك
لكان القول باحتماله ممكنا لكنهم نقلوا اجماع الامة على ان حكم الجميع يقف وعن الرابع
ان صلاحيته للجميع لا يوجب ظهوره فيه وانما تقتضي التجويز لذلك والشك فيه وفرقا
بين ما يصح عوده اليه وبين ما لا يصح وتناول الفاظ العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيتها
لذلك بل لانها موضوعة للشمول والاستغراق وجوبا فلا وجه للتشبيه بها في هذا

[هامش: لتعقب صح]

[هامش: على]

المقام وانما يحسن ان يشبه بالجمع المنكر فانه صالح للجميع ومع ذلك ليس بظاهر
فيه ولا في شيء مما يصلح له من مراتب الجمع الا ترى ان القائل اذا قال رايت
رجالا كان كلامه صالحا لارادة البيض والسواد والطوال والقصار ولا
يظهر منه مع ذلك انه قد اراد كل من يصلح هذا اللفظ ومن الجائز انهم كما
يريدون الاستثناء عن جملة فيختصرون بذكر ما يدل على مرادهم وفي اواخر
الجمل هربا من التطويل بذكره عقيب كل جمل كذلك يريدون الاستثناء من الجملة
الاخيرة فقط فلا بد من القرينة في الحكم بالاختصار وعدمه وعن الخامس ان
اعتبار الاتصال في الكلام وعدم الفراغ منه بالنسبة الى اللواحق كالشرط
والاستثناء والمشية انما هو لصحة اللحوق والتاثير فيه لتميز حكم ما يصح لحوقه بالكلام
مما لا يصح لا لصيرورتها ظاهرة في التعلق بجميعه وان كان بعضه منفصلا وبعيدا
عن محل المؤثر واحتج من خصه بالاخيرة بوجوه الاول ان الاستثناء خلاف الاصل
لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجمل الواحدة
لدفع محذور الهذر فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا
الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة الثاني ان
المقتضي لرجوع الاستثناء الى ما تقدمه عدم استقلاله بنفسه ولو استقل لما علق بغيره
ومتى علقناه بما يليه استقل وافاد فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه اذ لو جاز مع افادته
واستقلاله ان يعلق بغيره لوجب فيه لو كان مستقلا بنفسه ان يعلق بغيره الثالث
ان من حق العموم المطلق ان يحمل على عمومه وظاهره والافراد يقتضي خلاف ذلك

ولما

٤٨

ولما خصصنا الجملة التي يليها الاستثناء بالظاهر لم يجز تخصيص غيرها الا ضرورة الرابع
انه لو رجع الاستثناء الى الجميع لزم مخالفة الاصل وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء
اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه
عليه وقوله حجة ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على الاثر الواحد الخامس ان الاتفاق في
الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه فاذا قال ضربت غلماني
الثلثة الا واحدا الا الواحد كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي تليه دون تقدمها
فكذا في غيره دفعا للاشتراك السادس ان الظاهر من حال المتكلم انه لم ينتقل
من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها كما لو سكت فانه يكون
دليلا على استكمال الغرض من الكلام وكما ان السكوت يحول بين الكلام ولواحقه
فيمنع من تعلقها به كذلك الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الاولى فتكون
مانعة من تعلقه بها والجواب عن الاول انه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل
انه موجب للتجوز في لفظ العام والاصل الحقيقة فله جهة صحة لكن تعليله بمخالفة الحكم
الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم بحال اما على القول بان الاستثناء اخراج
من اللفظ بعد ارادة تمام معناه وقبل الحكم والاسناد كما هو راي محققي
المتاخرين فظ وكذا القول بان المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة
عبارة عن الباقي فله اسمان مفرد ومركب واما على القول بان المراد بالمستثنى منه
ما بقي بعد الاستثناء مجازا والاستثناء قرينة وهو مختار اكثر المتقدمين فلانه
لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي فلا مخالفة بحسب الحقيقة وقوله ان تركنا العمل بالدليل

الى الجميع فان اضمر مع كل جملة مستثنى آخر

نفي الاصل في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية هذر فان الخروج عن اصالة
الحقيقة والمصير الى المجاز عند قيام القرينة مما لا بد انيه شوب الريب والعبرة
شبهة الشك وتعلق الاستثناء بالاخيرة في الجملة مقطوع به فتعليل ترك
العمل بالاصل بدفع محذور الهذرية فضول بل غفلة وذهول لان دفع
الهذرية لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لقبل الاستثناء وان انفصل
في النطق عرفا وانقطع عن المستثنى منه حتى ابل وغيره من اللواحق ايضا والبديهة
تنادي بفساده وان كان المراد ان الظاهر من المتكلم باللفظ العام ارادة
العموم والاستثناء مخالف لهذا الاصل ينفي القاعدة واستصحاب هذه الارادة
فتوجه المنع اليه ظاهر لان الاتفاق واقع على ان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام
ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي وجوب التوقف للسامع
عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال ارادة
غيره ولو كان صدور اللفظ بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه
قبل فوات وقته منافيا له وجبره وهو يتمشى في ذلك الى الاخيرة ايضا ولا
معنى لدفع محذور الهذرية لما عرفت فعلم ان المقتضي لصحة اللواحق وقبولها مع
الاتصال انما هو نص الواضع على ان لمريد العدول عن الظاهر ان ياتي بدليله
في حال تشاغله بالكلام حيث شاء فما لم يقع الفراغ منه لا يتجه للسامع الحكم
بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال نعم لما كان الغرض قد يتعلق بتخصيص
الاخير فقط كما يتعلق بتخصيص الجميع بطريق الاختصار واللفظ صالح بحسب وضعه

لكل

لكل من الامرين لم يحصل الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة وكان تعلقه بالاخيرة
متحققا للزومه على كلا التقديرين وصح التمسك في انتفاء التعلق بالباقي
بالاصل الى ان يعلم الناقل عنه وليس هذا من قبيل الاختصاص بالاخيرة
في شيء وان قد عرض اشتباه فيه عليك فاستوضحه بالتدبر في صيغة الامر
فانها على القول باشتراكها بين الوجوب والندب اذا وردت مجردة
عن القرينة تدل على الندب وذلك لان اقتضاءها كون الفعل راجحا
امر متيقن وما زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك في نفيه بالاصل لكونه زيادة في ا
التكليف غير انه اذا قامت القرينة على ارادته كان استعمال اللفظ فيه واقعا
في محله غير منتقل به عنه الى غيره كما تقوله من ذهب الى كونه حقيقة في الندب فقط وهذا
مما يفرق به بين القول حيث ان الاحتياج الى القرينة بحسب الحقيقة على القول
بالاشتراك انما هو في الحمل على الوجوب وهكذا الحال عند من يقول بانها حقيقة
في الندب وعند بعض الاصوليين القول بالاشتراك في فرق الوقف انما هو
بالنظر الى نفس اللفظ حيث لا يقطعون على ارادة الندب بخصوصه منه ولكن
لا ينفي الدلالة عليه بالاعتبار الذي ذكرناه وحالنا فيما نحن فيه هكذا فانا لا نعلم
اقصد المتكلم الكل او الاخيرة وحدها لكنا نعلم ان الاخيرة مقصودة على كل
حال فما شك في قصد غيرها ولو فرض ان المتكلم نصب قرينة على ارادة
الكل لم يكن خارجا عندنا عن موضوع اللفظ ولا مجازا عن حقيقته بل كان
مستعملا فيما هو موضوع له عموما ويلزم من قال باختصاص الاخيرة ان

المتكلم بارادتها مع الباقي متجوزا او متعديا من موضوعهم

يكون اللفظ لغيره وهذا بعيد جدا لبعد ما علمت من عموم الوضع في المفردات
وانتفاء الدليل في كلامه وفي الواقع على كون الهيئة التركيبية موضوعة للتعلق
بالاخيرة فقط على انه لو ثبت ذلك لا شكل جواز التجوز بها في الاخراج من
الجميع لتوقفه على وجود العلاقة وفي تحققها نظر وقد مر غير مرة ان علاقة الكل
والجزء بالنسبة الى استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليست على اطلاقها بل
لها شرايط وهي ههنا مفقودة والجواب عن الثاني ان حصول الاستقلال
بتعلقه بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع بالتعلق بغيرها ونحن نقول به اذ العود
الى الجميع عندنا وعند السيد محتمل لا واجب واما قوله لو جاز مع افادته واستقلاله
الى فظاهر البطلان لان المستقل بنفسه ولا تعلق له بغيره وجوبا ولا جوازا لا
يجوز ان تعلق بغيره قطعا بخلاف ما نحن فيه فانه من الجايز مع حصول الاستقلال
بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق بالجميع وان لم يكن لازما قال علم الهدى راشيرا
الى هذه الحجة في جملة جوابه عنها وهذه الطريقة توجب على المستدل بها ان لا
لا يقطع بالظاهر من غير دليل على الاستثناء ما تعلق بما تقدم ويقتضي ان يتوقف
في ذلك كما نذهب اليه لا تبني دليله على ان الاستقلال يقتضي ان لا يجب
تعليقه بغيره وهذا صحيح غير انه وان لم يجب فهو جائز فمن اين قطع على ان
هذا الذي ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس فيه اقتصر عليه دلالة على ذلك
وعن الثالث نحو الجواب عن الثاني فان غاية ما يدل عليه انه لا يجوز القطع
على تخصيص غير الاخيرة بمجرد اللفظ ونحن نقول به لكنه مع ذلك محتمل لا بدليل

الا منعه ومن الرابع انا نختار عدم الاضمار قوله يلزم ان يكون العامل
فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك ان لو كا
ن العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو في موضع المنع الغير
لضعف دليله وذهب جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى هو الا
لقيام معنى الاستثناء بها والعامل ما يتقوم المعنى المقتضي والكونها نائبة عن
استثني كما ان حرف النداء نايب عن انادي وهو المتجه سلمنا لكن نمنع
عدم جواز اجتماع العاملين على المعمول الواحد فانهم لم ينقلوا اليه حجة
يعتد بها وانما ذكر نجم الائمة رح انهم حملوها على مؤثرات الحقيقة وضعفه
ظاهر وقد جوزوا في العلل الشرعية الاجتماع لكونها معرفات والعلل
الاعرابية كذلك فانما هي علامات وما نقل عن النص عليه لا حجة فيه
مع انه قد عورض بنص الكسائي على الجواب وقول الفراء في باب التنازع
مشهور وقد حكم فيه بالتشريك بين العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما
واحدا كاعطاني واكرمني الامير واعطيت واكرمت الامير فالفعلان
في المثالين مشتركان في رفع الفاعل ونصب المفعول من غير تنازع ووافقه
على ذلك محققي المتاخرين مستدلا عليه باصالة الجواز وانتفاء المانع
سوى توهم توارد المؤثرين على اثر واحد وهو مدفوع بان العامل
عندهم كالعلامة ويجوز تعدد العلامات قال ويدل على جوازه من حيث
اللغة انهم يخبرون عن الشيء الواحد بامرين متضادين نحو هذا حلو حامض واكبر

ولا يجوز خلوهما عن الضمير اتفاقا فهو اما في كل واحد منهما بخصوصه او في احدهما
بعينه دون الاخر او فيهما ضمير واحد باشتراك والاول باطل لانه يقتضي
كون كل واحد فيهما محكوما به على الابتداء وهو جمع بين الضدين والثاني
يستلزم انتفاء الجزئية عن الخالي من الضمير واستقلاله مما فيه الضمير بها وهو
خلاف المفروض والثالث هو المطلوب ثم ايده بتجويز سيبويه قام زيد وذهب عمرو
الظريفان والعامل في الصفة هو العامل في الموصوف ولا يذهب عليك ان
هذا الكلام المنقول عن سيبويه هنا يخالف ما نقل عنه ثم من النص على عدم الجواز
وقد نقل هذا الحكم نجم الائمة عن الخليل وسيبويه ونقل عن سيبويه القول بان
العامل في الموصوف وارتضاه والجواب عن الحاجب ان الاستثناء
من الاستثناء انما وجب رجوعه الى ما يليه دون ما تقدمه لان تعليقه
بالامرين يقتضي الغاءه واشغاء فائدته فان القائل اذا قال لك عندي
عشرة دراهم الا درهمين كان المفهوم من اللفظ الاقرار بالثمانية فاذا
قال عقيب ذلك الا درهما رجع الاقرار الى التسعة لكونه مخرجا من الدرهمين
اللذين وقع استثناؤهما عن العشرة ولو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك
الى العشرة لكان وجوده كعدمه لاخراجه منها قبل او دخل ولم يفد نا غير ما استفدنا
بقوله على عشرة الا درهمين وهو الاقرار بالثمانية من غير زيادة عليها ونقصان
بخلاف لو جعلناه راجعا الى ما يليه فقط فانه يرد الاقرار الى التسعة فيفيد
وذلك ظاهر وعن الحاجب والحسن بالمنع من انه لم ينقل عن الاول الا بعد استيفاء

غرضه

غرضه منها وهل هو الا عين المتنازع ومنه يعلم فساد القول بحيلولة
الجملة الثانية بين الاستثناء وبين الاولى فانه مصادرة اذا عرفت
ذلك كله فاعلم ان حكم غير الاستثناء من المخصصات المتعقبة للمتعدد
بحيث تصلح لكل واحد منه حكم الاستثناء خلافا وتوجيها وحجة وجوابا
غير ان بعض من قال بعود الاستثناء الى الاخيرة حكم بعود الشرط الى
الجميع للخيال فاسد والامر فيه هين وانت اذا امعنت النظر في الحجج السابقة
لم يشتبه عليك طريق سوقها الى هنا وتميز المختار منها من المزيف
ذهب جمع من الناس الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى البعض
ما يتناوله كان ذلك تخصيصا له اختاره العلامة في النهاية وحكى المحقق
عن الشيخ انكار ذلك وهو قول جماعة من العامة واختار هو التوقف
ووافقه العلامة في التهذيب وهو مذهب المرتضى ايضا وله امثلة منها
قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثم قال وبعولتهن احق
بردهن والضمير في بردهن للرجعيات فعلى الاول يخص الحكم بالتربص
بهن وعلى الثاني لا يخص بل يبقى على عمومه للرجعيات والبائنات
وعلى الثالث يتوقف وهذا هو الاقرب لنا ان في كل من الاحتمالين التخصيص
وعدمه ارتكابا للمجاز اما الاول فلان اللفظ العام حقيقة في العموم
فاستعماله في الخصوص مجاز كما عرفت وهو ظاهر واما الثاني فلان تخصيص
الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا اذ وضعه على المطابقة للمرجع فاذا

خالفه لم يكن جاريا على مقتضى الوضع وكان سلوكا به سبيل الاستخدام فان
من انواعه ان يراد بلفظ معناه الحقيقي وبضميره المعنى المجازي وما نحن فيه منه
اذ قد فرض ارادة العموم من المطلقات وهو معنى الحقيقي له واريد من ضميره المعنى
المجازي اعني الرجعيات واذا ظهر هذا فلا بد في الحكم بترجيح احد المجازين على الاخر
من مرجح والظاهر انتفاؤه فيجب التوقف فان قلت تخصيص العام اعني المظهر وصيرورته
مجازا يستلزم تخصيص المضمر وصيرورته مثله ولا كذلك العكس فان تخصيص المضمر لا
يتعدى الى العام ولا يقتضي مجازيته فبان ان المجاز اللازم على عدم التخصيص ارجح
مما يستلزمه التخصيص لكون الاول واحدا والثاني متعددا قلت هذا مبني
على ان وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة له لا لما يراد بالمرجع وان
كان معنى مجازيا له فانه ح تحقق المجاز في المضمر ايضا على تقدير تخصيص العام
والاظهر ان وضعه لما يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام الخصوص لم يكن
الضمير عاما ليلزم تخصيصه وصيرورته مجازا فليس هناك الا مجاز واحد
على التقديرين وما قيل من ان اللازم لعدم التخصيص هو الاضمار لان
التقدير في الاية وبعولة بعضهن وكذا في نظايرها واما مع التخصيص فهو اللازم
وقد تقرر ان التخصيص خير من الاضمار فضعفه ظاهر بعد ما قررنا اذ لا حاجة
الى اضمار البعض بل تجوز بالضمير عنه فالتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز و
الظاهر تساويهما وان ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص احتج الاولون
بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له تقتضي مخالفة الضمير للمرجع اليه وانه

بطل

بطل وجوابه منع بطلان المخالفة مطلقا كيف وباب المجاز واسع وعلم الاستخدام
شايع حجة الشيخ ومتابعيه ان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل
على تخصيصه دليل ومجرد اختصاص الضمير العايد في الظاهر اليه لا يصلح لذلك لان كلا
منهما لفظ مستقل براسه فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره وصيرورته مجازا
خروج الاخر وصيرورته كذلك والجواب المنع من عدم الصلاحية فان اجراء
الضمير على حقيقته التي هي الاصل اعني المطابقة للمرجع يستلزم تخصيص المرجع لكن
لما كان ذلك مقتضيا للتجوز في لفظ العام فلا يجدي الفرار من مجازية الضمير
بتقدير اختصاص التخصيص به وبقاء المرجع على حاله في العموم ولم يكن ثم وجه ترجيح
لاحد المجازين على الاخر لا جرم وجب التوقف . لا ريب في جواز تخصيص
العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف والا
الاكثرون على جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل
به جمع بين الدليلين فيجب احتج المخالف بان الخاص انما قدم على العام لكون دلالته
على ما تحته اقوى من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص ودرجية الاقوى
ظاهرة وليس الامر هيهنا كذلك فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم وان
كان المفهوم خاصا فلا يصلح للمعارضة وح فلا يجب حمله عليه والجواب منع كون
دلالة العام بالنسبة الى خصوصية الخاص اقوى من دلالة مفهوم المخالفة مطلقا
بل التحقيق ان اغلب صور المفهوم التي هي حجة او كلها لا تقصر في القوة عن دلالة
العام على خصوصيات الافراد سيما بعد شيوع تخصيص العمومات . لا خلاف في

في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر ووجهه ظ واما بالخبر الواحد على تقدير العمل به
فالاقرب جوازه مطلقا وبه قال العلامة وجمع من العامة وحكى المحقق ره عن
الشيخ وجماعة منهم انكاره مطلقا وهو مذهب السيد رضه فانه قال في اثناء
كلامه على انا لو سلمنا ان العمل قد ورد في الشرع به لم يكن في ذلك دلالة على جوازه
التخصيص به ومن الناس من فصل واجازه ان كان العام خص من قبل بدليل
قطعي منفصلا او متصلا وقيل ان كان العام قد خص بدليل منفصل سواء كان
قطعيا او ظنيا وتوقف بعض واليه يميل المحقق لكنه بناه على منع كون خبر الواحد
دليلا على الاطلاق لان الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه
دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به لنا انهما دليلان
تعارضا فالعمل بهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل با
الخاص اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص ولغى بالمرة احتج المانع بوجهين احدهما
ان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطعي لعدم مقاومته له
فيلغى والثاني انه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم
مثله بيان الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان و
التخصيص المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت العلة اولوية تخصيص
العام على الغاء الخاص وهو قائم في النسخ والجواب عن الاول ان التخصيص
وقع في الدلالة لانه رفع للدلالة في بعض الموارد وهي ظنية وان كان المتن
قطعيا فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك الظني بالظني وبتقرير آخر وهو ان عام
الكتاب

الكتاب وان كان قطعي النقل لكنه ظني الدلالة والخاص الخبر وان
ظني النقل لكنه قطعي الدلالة فصار قوة من وجه فتساويا فتعارضا فوجب
الجمع بينهما وعن الثاني لان الاجماع الذي ادعيتموه هو الفارق
بين النسخ والتخصيص على ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من
تاثير الشيء في الضعيف تاثيره في القوي ظ احتج المفصلين ان
الخاص ظني والعام قطعي فلا تعارض الا ان يضعف العام وذلك
عند الفرقة الاولى بان يدل دليل قطعي على تخصيصه فيصير مجازا وعند الفرقة
الثانية ان يخص بمنفصل لان المخصص بالمنفصل مجاز عندهم دون المتصل والقطعي
يترك بالظني اذا ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لان نسبته الى جميع مراتب
التجوز بالجواز سواء وان كان ظاهرا في الباقي فارتفع مانع القطع والجواب
يظهر مما تقدم فان التخصيص يقع في الدلالة وهي ظنية فلا ينافي قطعية
المتن واحتج المتوقف بان كلا منهما قطعي من وجه ظني من وجه آخر
كما ذكرناه فوقع التعارض فوقف التوقف والجواب ترجيح الخبر بان في
اعتباره جمعا بين الدليلين وفي اعتبار الكتاب ابطال للخبر بالكلية والجمع
اولى من الابطال هذا ودفع ما قاله المحقق ره هنا يعلم مما نذكره في
محله من مبحث الاخبار ان شاء الله

في بناء العام على الخاص

اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما او لا و
الاول اما مقترنين او لا والثاني اما المتقدم العام والخاص فهذه اقسام

اربعة الاول ان يعلم الاقتران ويجب ح بناء العام على الخاص بلا
خلاف يعباً به الثاني ان يتقدم العام فان كان ورد الخاص بعد
حضور وقت العمل بالعام كان نسخا له وان كان قبله بني على جواز تأخير
بيان العام فمن جوزه جعله تخصيصا وبيانا له كالاول وهو الحق وغير
المجوزين قائل بانه يكون ناسخا وهو لا يشترط في جواز النسخ حضور العمل
وهين راوله وهم المانعون من النسخ قبل حضور الوقت وسيأتي تحقيق
ذلك الثالث ان يتقدم الخاص والاقوى ان العام يبني عليه ايضا
وفاقا للمحقق والعلامة واكثر الجمهور وقال قوم انه يكون ناسخا للخاص
وعزاه المحقق الى الشيخ وهو الظاهر من كلام علم الهدى وصريح لي مكارم
ابن زهرة لنا انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام يقتضي الغاء الخاص
ان كان وروده قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده ولا
كذلك العمل بالخاص فانه انما يقتضي دفع دلالة العام على بعض جزئياته
وجعله مجازا فيما عداه وهو هين عند ذينك المحذورين فكان اولى
بالترجيح وما يقال من ان العمل بالعام على تقدير التأخر عن وقت
العمل بالخاص يقتضي نسخه والنسخ تخصيص في الازمان فليس التخصيص في الاعيان
العام باولى من التخصيص في ازمان الخاص فضعفه ظاهر لان مرجحية
النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف لا تمنع لا نكارها ومجرد الا
الاشتراك في مسمى التخصيص نظرا الى اللغة لا يقتضي المساواة كيف وقد

بلغ

بلغ التخصيص في الشيوع والكثرة الى حد قيل معه ما من عام الا و
قد خص كما حجة القول بالنسخ وجهان احدهما ان القائل اقتل زيدا
ثم قال لا تقتلوا المشركين فهو بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرو الى
ان ياتي على الافراد واحدا بعد واحد وهذا اختصار لذلك المطول وحاصل
لذلك المفصل ولا شك انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا
فكذا ما هو بمثابته والثاني ان المخصص للعام بيان له فكيف يكون متقدما عليه
والجواب عن الاول المنع من التساوي فان تعديل الجزئيات وذكرها
بالخصوصية يمنع من تخصيص بعضها لما فيه من المناقضة بخلاف ما اذا كانت
مذكورة باللفظ العام فان التخصيص حينئذ ممكن فلا يصار الى النسخ لما بينا
من اولوية التخصيص بالنسبة اليه ولان النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه
وانما دفع والدفع اهون من الرفع وعن الثاني بانه استبعاد محض اذ
لا يمتنع ان كلام يكون بيانا للمراد بكلام آخر يرد بعده وتحقيقه انه
يتقدم ذاته ويتأخر وصف كونه بيانا ولا ضير فيه اذا عرفت هذا
فاعلم ان المحقق عند نقله القول بالنسخ هنا عن الشيخ علله بانه لا يجوز
تأخير البيان وكانه يريد ويدل به جواز اخلاء العام عند ارادة التخصيص
من دليل عليه يقارن له وان كان قد تقدم عليه ما يصلح للبيان
والا فلا معنى لجعل صورة التقديم من تأخير البيان والجواب عن هذا
التعليل اولا انا لا نسلم عدم جواز تأخير البيان وثانيا انه على تقدير تسليم

عدم م

الخاص لا يكون للبيان متاخرا ولم يتعرض المصنف لان هذا للاحتجاج على ما صار
اليه ولعل اشار الى احتجاج الشيخ فانهما يشتركان في الاقتران منه التخصيص القسم الرابع
ان يجهل التاريخ وعندنا انه يعمل ح بالخاص ايضا لانه شان لا يخرج في الواقع
عن الاحد الاقسام السابقة وقد بينا ان الحكم في الجميع العمل بالخاص وما قيل من ان
الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد
بعده كان ناسخا وح فان كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص
قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام لتردده بين ان يكون مخصصا او ناسخا
وان كان العام قطعيا والخاص ظنيا فاما ان يكون الخاص مخصصا او ناسخا
وعلى الاول يعمل بالخاص ايضا واما على الثاني فلا يجوز بل يكون مردودا فقد
تردد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون
ناسخا معمولا وبين ان يكون ناسخا مردودا فكيف يقدم والحال هذه على العام
فجوابه ان احتمال النسخ معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال
التخصيص مطلق ومع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط والاصل يقتضي عدمه الى
ان يدل على وجوده دليل والمشروط عند عدم شرطه فلا يصلح احتمال النسخ
ح لمعارضة احتمال التخصيص لا يقال هذا معارض بمثله فنقول لان احتمال
التخصيص مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وذلك غير معلوم حيث
يجهل الحال فيتمسك في نفيه بالاصل ويلزم منه نفي المشروط الذي هو التخصيص
لانا نقول قد علم مما قدمناه رجحان التخصيص على النسخ وانه اذا تردد الامر بينهما يكون

التخصيص

التخصيص هو المقدم ولا يصار الى النسخ الا حيث يمتنع التخصيص كما في صورة تاخير البيان
عن وقت العمل فان التخصيص يمتنع ح لاستلزامه تاخير البيان عن وقت الحاجة
وهو غير جايز وهذا يقتضي المصير الى التخصيص حيث لا يدل على خلافه دليل فالاشتراط
انما هو في العدول عنه لا اليه ومن البين انه مع جهل الحال لا يعلم حصول المانع
فيجب الحكم بالتخصيص والى سلمنا تساوي الاحتمالين فالاشكال متحقق اذا كان
العام قطعيا والخاص ظنيا فليختص التوقف به اذ ما عداه من الصور خالص من
هذا الشوب وح فلا حاجة لتخييل التوقف في تقديم الخاص بقول مطلق لتردده
بين ما ذكر من الامور بل يستثنى هذه الصورة من البين ويبقى الحكم بالتقديم
على حاله في الباقي ولعل هذا المعنى هو مقصود القائل وان قصرت العبارة عن تاديته
الا ان سوق كلامه يأباه هذا وينبغي ان يعلم ان اثر هذا الاشكال على تقدير
ثبوته عند اصحابنا سهل اذ الظاهر ان جهل التاريخ لا يكون الا في الاخبار واحتمال
النسخ انما يتصور في النبوي منها وهو قليل عندهم كما لا يخفى قال المرتضى
ره عند ذكر احتمال جهل التاريخ وارتفاع العلم بتقديم احدهما او تاخيره وهذا
لا يليق بعموم الكتاب فان تاريخ نزول ايات القران مضبوط محصور
لا خلاف فيه وانما يصح تقديره في اخبار الاحاد لانها هي التي ربما عرض فيها
هذا ومن لا يذهب الى العمل باخبار الاحاد فقد سقطت عنه كلفة هذه المسئلة
فان تكلم فيها فعلى طريق الفرض والتقدير والذي يقوى في نفوسنا انا اذا
فرضنا ذلك التوقف عن البناء والرجوع الى ما يدل عليه الدليل من العمل

باحدهما انتهى كلامه وما ذهب اليه من التوقف هاهنا هو مذهب من قال
بالنسخ في القسم السابق ووجهه بعد ملاحظة البناء على مذهبهم هناك
ظ لدوران الخاص ح بين ان يكون مخصصا او منسوخا ولا ترجيح لاحدهما
فنتوقف

في المطلق والمقيد والمجمل والمبين

المطلق وهو ما دل على شايع في جنسه بمعنى كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت
امر مشترك والمقيد خلافه فهو ما يدل لا على شايع في جنسه وقد يطلق المقيد
على معنى آخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة فانها وان كانت
شايعة بين الرقبات المؤمنات لكنها اخرجت من الشياع بوجه ما من حيث
كانت شايعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة
فهو مطلق من وجه مقيد من وجه آخر والاصطلاح الشايع في المقيد هو الاطلاق
الثاني اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما
نحو اكرم هاشميا واجلس هاشميا عالما ولا يحمل احدهما على الآخر بوجه من الوجوه
اتفاقا سواء كان الخطابان المتضمنان لهما من جنس واحد بان كانا امرين
او نهيين ام لا كان يكون احدهما امرا والآخر نهيا وسواء اتحد موجبهما
او اختلف الا في مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة وتقول لا
تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر وان كان الظهار والملك
حكمين مختلفين لتوقف الاعتاق على الملك واما ان لا يختلف نحو اكرم هاشميا
اكرم هاشميا عالما فاما ان يتحد موجبهما او يختلف وان اتحد فاما ان يكونا

مثبتين

مثبتين او منفيين فهذه اقسام ثلثة الاول ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت
فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على المقيد اجماعا
نقله في النهاية ويكون المقيد بيانا المطلق على المقيد اجماعا لا نسخا له تقدم عليه
او تاخر عنه وقيل انه نسخ له ان تاخر المقيد فههنا مقامان حمل المطلق على المقيد
وكونه بيانا اما انه يحمل المطلق على المقيد فلانه جمع بين الدليلين لان العمل
بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه مع غير ذلك المقيد بهذا
استدل القوم وهو جيد حيث ينتفي احتمال التجوز في المقيد بارادة الندب
اعني كونه افضل الافراد او بارادة الوجوب التخييري وكذا لو لم يكن احتمال التجوز
بما ذكرناه منتفيا ولكنه مرجوحا بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق بارادة المقيد منه
اما مع التساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين بل يحصل التعارض
المقتضي للتساقط او التوقف فيبقى المطلق سليما من المعارض وقد اشار
الى بعض هذا الاشكال في النهاية واجاب عنه بما يرجع الى ان حمله ح
على المقيد يقتضي تيقن البراءة والخروج عن العهدة بخلاف ابقائه على اطلاقه
فانه لا يحصل معه ذلك التيقن وقد اخذه بعضهم دليلا على الحكم مستقلا مع
الدليل الآخر من غير تعرض للاشكال وهو كما ترى واما انه بيان لا نسخ
فلانه نوع من التخصيص في المعنى فان المراد من المطلق كرقبة مثلا اي فرد كان
من افراد الرقبة فيصير عاما الا انه على البدل ويصير تخصيصه نحو المؤمنة بجعلها
اخراجا لبعض المسميات من ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع الى نوع من

من التخصيص يسمى تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص كما ان الخاص المتاخر بيان
للعام المتقدم وليس بناسخ له فكذا المقيد المتاخر احتج الذاهب الى كونه ناسخا
مع التاخر بانه لو كان بيانا للمطلق لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب
ان يكون مجازا فيه وهو فرع الدلالة عليه وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على
مقيد خاص والجواب ان المعنى المجازي انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة
وهي ههنا المقيد فيجب حصول الدلالة والفهم بعده لا قبله وما ذكرتموه انما يتم
لو وجب حصولها وليس كذلك وسيأتي لهذا مزيد تحقيق عن قريب الثاني
ان يتحد موجبهما تنفيين فيعمل بهما معا اتفاقا مثل ان يقول في كفارة الظهار
لا تعتق المكاتب ولا تعتق المكاتب الكافر حيث لا يقصد الاستغراق
كما في اشتر اللحم فلا يجزي اعتاق المكاتب اصلا الثالث ان يختلف
كالاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل وعندنا انه
لا يحمل على المقيد لعدم المقتضي له وذهب كثير من مخالفينا الى انه يحمل عليه
قياسا مع وجود شرائطه وربما نقل عن بعضهم الحمل عليه مطلقا وكلاهما باطل
لا سيما الاخير   المجمل هو ما لم يتضح دلالته ويكون فعلا ولفظا مفردا
ومركبا اما الفعل فحيث لا يقترن له ما يدل على وجه وقوعه واما اللفظ
المفرد فكالمشترك لتردده بين معانيه اما بالاصالة كالعين والقرء واما با
لاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول اذ لولا الاعلال لكان مختيرا
بكسر الياء للفاعل وبالفتح فينتفي الاجمال واما اللفظ المركب فكقوله تعالى او يعفوا

الذي

الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي وكما في مرجع الضمير
حيث تقدمه امران يصلح لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا فضربته
لتردده بين زيد وعمرو او كالمخصص بمجهول نحو قوله تعالى واحل لكم ما وراء
ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به
اوجب الاجمال فيما احل وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم
اذا عرفت هذا فههنا فوائد الاولى ذهب السيد المرتضى رضي الله عنه
وجماعة من العامة الى ان آية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار اليد وقيل باعتبار القطع ايضا والاكثرون
على خلاف ذلك وهو الاظهر لنا المتبادر من لفظ اليد عند الاطلاق وهو
جملة العضو الى المنكب فيكون حقيقة فيه وظاهر من حال الاستعمال فلا اجمال
ويتبادر ايضا من لفظ القطع ابانة الشيء عما كان متصلا به وهو ظاهر
فيه فاين الاجمال احتج السيد بان اليد يقع على العضو بجملته وعلى ابعاضه
ولو كان لها اسما تخصها فيقولون غوصت يدي في الماء الى الاشاجع
والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيته كذا بيدي وانما اعطى
بانامله وكذلك كتبت بيدي وانما كتب باصابعه قال وليس يجري قولنا
يد مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة تختص
كل بعض منها باسم من غير ان يقع الانسان على ابعاضها كما يقع اسم
يد على كل بعض من هذا العضو واحتج معتبرة القطع ايضا مع ذلك

بان القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح لمن جرح يده بالسكين قطع يده فحصل
الاجمال والجواب عن الاول ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز و
لفظ اليد وان كان مستعملا في الكل الا ان فهم ما عدا الجملة منه موقوف على
ضميمة القرينة وذلك اية كونها مجازا فيه والفرق الذي ادعاه بين لفظ
اليد ولفظ الانسان غير مقبول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق
وتوقف ما سواها على القرينة وان كان استعمال اليد في الابعاض متعارفا
دون الانسان فان ذلك بمجرده لا يقتضي الاجمال بل لا بد من كونه ظ
في الكل بحيث لا يسبق احدهما بخصوصه الى الفهم والواقع خلافه وعن الاخير
بمثله فانا بينا ان القطع ظ في الابانة الثانية عد جماعة في المجمل نحو قوله صم
لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لا يبيت
الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي مما نفي فيه الفعل ظ مطلقا وقيل ان
كان الفعل المنفي شرعيا كما في الامثلة المذكورة او لغويا ذا حكم واحد
فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من حكم فهو مجمل والحق انه لا اجمال مطلقا
وفاقا للاكثر لنا انه ان ثبت كونه حقيقة شرعية في الصحيح من هذه الافعال
كان معناه لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفي المسمى ح ممكن باعتبار فوات
الشرط والجزء وقد اخبر الشارع به فيتعين للارادة فلا اجمال وان
لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو الظاهر وقد مر فان ثبت له حقيقة عرفية وهو ان
مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ثم

ولا طاعة الا لله كان متعينا ايضا ولا اجمال ولو فرض انتفاؤه ايضا
فالظاهر انه يحمل على نفي الصحة دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم
الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة وكان
ظ فيه فلا اجمال لا يق هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو بط لانا نقول
ليس هو منه وانما هو ترجيح احد المجازات بكثرة التعارف ولذلك يقع كا
العدم اذا كان بلا منفعة احتج الاولون بان العرف في مثله مختلف
فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكلام اخرى فكان مترددا بينهما ولزم
الاجمال والجواب ان اختلاف العرف والفهم ان كان فانما هو باعتبار
اختلافهم في انه ظ في الصحة او في الكمال فكل صاحب مذهب يحمله على ما
هو الظاهر فيه عنده لا انه متردد بينهما فهو ظ عندهما لا مجمل الا انه ظ
عنده في كل شيء ولو تنزلنا الى تسليم تردده بينهما فكونه على السواء مم بل
نفي الصحة راجح لما ذكرنا من اقربيته الى نفي الذات حجة المفصل ان
انتفاء الفعل الشرعي ممكن بفوات شرط او جزء فيجري النفي فيه على
ظاهره ولا يكون هناك اجمال وكذا مع اتحاد حكم اللغوي فانه يجب
صرف النفي اليه وهو ظ واما اذا كان له حكمان الفضيلة والاجزاء
فليس احدهما اولى من الاخر فيحصل الاجمال والجواب ظ مما قدمناه
فلا نعيده الثالثة اكثر الناس على انه لا اجمال في التحريم المضاف الى الاعيان
نحو قوله تعم حرمت عليكم امهاتكم وخالف فيه البعض والحق الاول لنا ان

من استقراء كلام العرب علم ان مرادهم في مثله حيث يطلقونه انما هو
تحريم الفعل المقصود من ذلك كالاكل في المأكول والشرب في المشروب
واللبس في الملبوس والوطي في الموطوءة فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير او الخمر
او الحرير او الامهات فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فلا
اجمال احتج المخالف بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصح
متعلقا له والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة
يقدر بقدرها فتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فلا دلالة
على البعض المراد غيره اضحة وهو معنى الاجمال والجواب المنع من عدم وضوح
الدلالة على ذلك البعض لما عرفت من دلالة العرف على ارادة المقصود من مثله
المبين نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه نحو والله بكل شيء
عليم او بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير مبينا وينقسم كالمجمل الى ما يكون قولا
مفردا او مركبا والى ما يكون فعلا على الاصح ولبعض الناس خلاف في
الفعل ضعيف لا يعبأ به فالقول من الله سبحانه او الرسول صلى الله عليه وآله وهو كثير كقوله
صفراء فاقع لونها تسر الناظرين الى اخر الاية فانه بيان لقوله سبحانه
ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة في اظهر الوجهين وكقوله صلى الله عليه وآله فيما
سقت السماء العشر فانه بيان لمقدار الزكوة المأمور بايتائها والفعل
منه صلى الله عليه وآله كصلواته فانه بيان لقوله تعالى اقيموا الصلوة وكحجه فانه بيان
لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ويعلم كون الفعل بيانا تارة بالضرورة

لنهاهم

من استطاع اليه سبيلا

من قصد

من قصده او اخباره كقوله صلى الله عليه وآله صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني
مناسككم واخرى بالدليل العقلي كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة الى العمل به ثم
فعل فعلا يصلح بيانا له ولم يصدر عنه غيره فانه يعلم ان ذلك
الفعل هو البيان والا لزم تاخيره عن وقت الحاجة اذا عرفت
هذا فاعلم انه لا خلاف بين اهل العدل في عدم جواز تاخير البيان عن
وقت الحاجة واما تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فاجازه قوم
مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل المرتضى رضه فقال الذي يذهب
اليه ان للمجمل من الخطاب يجوز تاخير بيانه الى وقت الحاجة والعموم لو كان
باقيا على اصل اللغة في ان الظاهر محتمل الى زائد ايضا تاخير بيانه لانه في حكم
المجمل واذا انتقل بعرف الشرع الى وجوب الاستغراق بظاهره فلا
يجوز تاخير بيانه وحكى العلامة في النهاية عن بعض العامة بعد نقل الاقوال
الاقوال الثلاثة التي ذكرناها وغيرها قولا اخر وهو جواز تاخير بيان ما ليس له
ظاهر كالمجمل واما ما له ظاهر وقد استعمل في غيره كالعام والمطلق والمنسوخ فيجوز
بيانه التفصيلي لا الاجمالي بان يقول وقت الخطاب هذا العام مخصوص
وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ وقال انه الحق ولا يكاد يظهر بينه وبين
قول السيد بعد امعان النظر فرق الا في جهة النسخ فان السيد لم
يتعرض له في اصل البحث وانما ذكره في اثناء الاحتجاج ان الاجماع من الكل
واقع على انه تعالى يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المأمور به وقد الذي

ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب في العجب بعد
هذا من رجعته العلامة رة عن قول السيد وموافقته لذلك القائل على وجوب
اقتران بيان المنسوخ اجمالا به مع ما فيه من البعد المخالفة لما هو المعروف
بينهم من اشتراط تاخير الناسخ حتى انه في مباحث النسخ عده شرطا من غير
توقف والاشكال وجعله كغيره وجها للفرق بين التخصيص والنسخ واما
ما يوهمه ظاهر عبارة السيد من تخصيصه المنع من جواز التاخير بالعام وعدم
تعرضه للمراد من البيان هو التفصيل او غيره بحيث يعد ان وجهين في التي القو
لذلك القول اذ عمم فيه المنع لكل ما له ظاهر اريد منه خلافه والشي بيان الاجمال
فمدفوع بان كلام السيد في الاحتجاج يعرب عن المواخذة في كلا الوجهين
وستراه وكان العلامة لم يعط الحجة حق النظر والا لتبين له الحال هذا و
الذي يقوى في نفسي هو القول الاول لنا انا لا نتصور مانعا من التاخير
سوى ما يتخيله الخصم من قبح الخطاب معه على ما ستسمعه وننبه عليه ضعفه ولا يمتنع
عند العقل فرض مصلحة فيه تحسن لاجلها كعزم المكلف وتوطين نفسه على
الفعل الى وقت الحاجة فان العزم وما يلحقه طاعة يترتب الثواب عليها
وفيه مع ذلك تسهيل للفعل المامور به حجة المانعين على عدم جواز تاخير
بيان المجمل انه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير ان يتبين له في الحال
والجامع كون السامع لا يعرف المراد فيهما والجواب منع الملازمة وابداء الفرق
بان العربي لا يفهم من الزنجية شيئا بخلاف المخاطب بالمجمل فانه يعلم ان
المراد

المراد احد مدلولاته فيطيع ويعصي بالعزم على الفعل والترك اذا
بين له واما حجتهم على منع تاخير بيان غير المجمل ايضا فيعلم من حجة المفصل
وكذا الجواب احتج المرتضى رضه على جواز تاخير بيان المجمل بنحو ما ذكر
وهو انه لا يمتنع ان يفرض فيه مصلحة دينية يحسن لاجلها قال
وليس لهم ان يقولوا ههنا وجه قبيح وهو الخطاب بما لا يفهم
المخاطب معناه فان هذه الدعوى منهم غير صحيحة لانا نعلم ضرورة
انه يحسن من الملك ان يدعو البعض عماله فيقول قد وليتك البلد
الفلاني وعولت على كفايتك فاخرج اليه في غد او في وقت بعينه
وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعمله وتاتيه وتذره اسلمها اليك
عند توديعك او انفذها اليك عند استقرارك في عملك و
ايضا فتاخير العلم بتفصيل صفات الفعل ليس باكثر من تاخير قدرة
المكلف على الفعل ولا خلاف في انه لا يجب ان يكون في حال الخطاب
قادرا او على ساير وجوه التمكن فكذلك العلم بصفة الفعل هذا ملخص
كلامه في الاحتجاج للشق الاول من مذهبه وهو جيد واضح لا نزاع
فيه واحتج على الثاني اعني منع تاخير بيان العام المخصوص بوجوه
ثلثة الاول ان العام لفظ موضوع لحقيقة ولا يجوز ان يخاطب الحكيم
بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من غير ان يدل في حال خطابه انه متجوز
باللفظ والاشكال في قبح ذلك والعلة في قبحه انه خطاب اريد به غير

ما وضع له من غير دلالة قال والذي يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم
منا لغيره افعل كذا وهو يريد التهديد والوعيد واقتل زيدا وهو يريد
اضربه الضرب الشديد الذي جرت العادة ان يسمى قتلا مجازا ولا ان
يقول رايت حمارا وهو يريد ان يقول رايت رجلا بليدا من غير دلالة تدل
على ذلك وبهذا المعنى بانت الحقيقة من غيرها لان الحقيقة تستعمل بلا دليل والمجاز
لا بد له من دليل وليس تاخير بيان المجمل جاريا هذا المجرى لان المخاطب بالمجمل
لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل به عما وضع له الا ترى ان قوله تعالى
خذ من اموالهم صدقة اراد به قدرا مخصوصا فلم يرد الا ما اللفظ بحقيقته
موضوع له وكذلك اذا قال له عندي شيء فانما استعمل اللفظ الموضوع في
الاجمال فيما وضع له وليس كذلك مستعمل لفظ العموم وهو يريد الخصوص لانه
اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه دليل الثاني ان جواز التاخير يقتضي
ان يكون المخاطب قد دل على الشيء بخلاف ما هو به لان لفظ العموم مع
تجرده يقتضي كونه دالا بالا دلالة فيه او يكون قد دل به على العموم فقد
دل على خلاف مراده الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ العموم فان قيل
انما يستقر كونه دالا عند الحاجة الى الفعل قلنا حضور زمان الحاجة ليس
بمؤثر في دلالة اللفظ فان دل اللفظ على العموم فيه فانما يدل الشيء يرجع
اليه وذلك قائم قبل وقت الحاجة على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي
يتضمن تكليفا فاما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار وضروب الكلام فيجب ان

الاستغراق فاذا خاطب به مطلقا ولم يكن فيه دلالة لم يكن ... من ان يكون دل به على الخصوص وذلك يقتضي ...

يجز

يجوز تاخير بيان المجاز فيه عن وقت الخطاب الى غيره من مستقبل الاوقات وهذا
يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث ان الخطاب وضع للافادة
ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصا ويبين له في المستقبل لا يستفيد
في هذه الحالة به شيئا ويكون وجوده كعدمه فان قيل يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص
قلنا الفرق بين قولكم وبين قول من يقول يجب ان يعتقد خصوصه الا ان
يدل في المستقبل على ذلك لان اعتقاده للعموم مشروط وكذلك اعتقاده
للخصوص وليس بعيد الا ان يقال يعتقد انه على احد الامرين اما بالعموم
او الخصوص فينتظر وقت الحاجة فاما ان يترك على حاله فيعتقد العموم او يدل
على الخصوص فيعمل عليه وهذا هو نص قول اصحاب الوقف في العموم قد صار
اليه من ذهب الى ان لفظ العموم مستغرق بظاهره على اقبح الوجوه هذا جملة
ما احتج به السيد على هذه الدعوى مبالغا في تقريبه نقلناه بعين اللفظ غالبا
حفظا لما رامه من زيادة التقريب والجواب اما عن الاول فبالنقض بالنسخ
اولا وتقريره ان من شرط النسخ كما اعترف به ان لا يكون موقتا بغاية
تقتضي ارتفاعه حتى انه عين من الوقت ما يعلم فيه الغاية على سبيل الجملة
ويحتاج في تفصيلها الى دليل سمعي نحو قوله دوموا على هذا الفعل الى ان انسخه
عنكم وجب فلا بد من كون لفظ المنسوخ ظاهرا في الدوام والاستمرار وبعد
فرض نسخه يعلم ان المراد خلاف ذلك الظاهر فقد استعمل اللفظ الذي له حقيقة
في غير تلك الحقيقة من غير دلالة في حال الخطاب على المراد ومن هنا التجاء

بعض اصحاب هذا القول الى طرد المنع في النسخ ايضا كما حكيناه عن العلامة فاوجبا قران بيانه الاجمالي بالمنسوخ فرارا من هذا المحذور لكن السيد ادعى الاجماع على خلاف هذه المقالة كما مرت اليه الاشارة وجعله وجها للرد على من منع من تاخير بيان المجمل فقال قد اجمعنا على انه تعالى يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب لانه اذا قال صلوا ادارا وبذلك غاية معينة فالانتهاء اليها من غير تجاوز لها مراد في حال الخطاب وهو من فوائده ومراد المخاطب به وهذا هو نص مذهب القائلين بجواز تاخير بيان المجمل ولم يجز ذلك عند احد يجري خطاب العربية بالزنجية فان قالوا ليس يجب ان يبين في حال الخطاب كل مراد بالخطاب قلنا اصبتم فاقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك فان قالوا الحاجة الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة لان ذلك بيان لما لا يجب ان يفعله وانما يحتاج في هذه الحالة الى بيان صفة ما نسخه ويجب ان يفعله قلنا هذا هدم لكل ما تعتمدون عليه في تقبيحكم تاخير البيان لان كم توجبون البيان الذي يرجع الى الخطاب لا الامر يرجع الى ازاحة علة المكلف في الفعل فان كنتم انما تمنعون من تاخير البيان لامر يرجع الى ازاحة العلة والتمكين من الفعل فانتم تجيزون ان يكون المكلف في حال الخطاب غير قادر ولا متمكن بالآلات وذلك ابلغ في رفع التمكن من فقد العلم بصفة الفعل وان كان امتناعكم لامر يرجع الى وجه حسن المخاطب ولان المخاطب لابد ان يكون له طريق الى العلم بجميع فوائده فهذا

فينتقض

٦٣

فينتقض بمدة الفعل وغايته لانها من جملة المراد وقد اخرتم تاخير بيانها وقلتم نظير قول من يجوز تاخير بيان المجمل لانه يذهب الى انه يستفيد بالخطاب المجمل بعض فوائده دون بعض وقد اجزتم مثله فالرجوع الى ازاحة العلة نقض منكم لهذا الاعتبار كله هذه عبارته بعينها وانما نقلناها بطولها لتضمنها تحقيق المقام له وعليه فنحن نعيد عليه كلامه هنا وننقض مستدلاله بعين ما نقض به دليل خصمه غير محتاجين الى تثنية التقرير فان مواضع الامتياز على ندارتها لا تكاد تخفى على المتاصل طريق تغيرها وسوتها بحيث تتنزع مع محل النزاع واما ثانيا فبالحل وتحقيقه انه لا ريب في افتقار استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له الى القرينة وان ذلك هو المائز بين الحقيقة والمجاز وفي منع تاخير القرينة عن وقت الى حد فاما تاخيرها عن وقت التكلم الى وقت فلم يقل على المنع منه مطلق من جهة الوضع دليل وما يتخيل من استلزامه الاغراء بالجهل فيكون قبيحا عقلا مدفوع بان الاغراء انما يحصل حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفاؤه في ما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه وقولهم الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا يدلك على هذا انه لا نزاع في جواز تاخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث لا يخرج به الكلام عن كونه واحدا عرفا ومنه تعقيب الجمل المتعددة المتعاطفة بالاستثناء ونحوه اذا اقام المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل كما تحقيقه ولو كان

بمجرد النطق باللفظ تقتضي صرفه الى العموم لم يجز ذلك لاستلزامه المحذور الذي
نقل في موضع النزاع اعني الاغراء بالجهل اما ثانيا فانهم قد حكموا بجواز اسماع
العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه
ولم ينقلوا في ذلك خلافا عن احد وجوز اكثر المحققين كالسيد والمحقق
والعلامة وغيرهم من محققي العامة اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي
من دون اسماع المخصص مع ان ما ذكر من التوجيه للمنع ههنا لو تم لاقتضى
المنع هناك ايضا لان السامع للعام مجردا عن القرينة يحمله على الحقيقة
كما ظن وليست مرادة فيكون اغراء بالجهل فان اجابوا بانه لا يجوز الحمل
على الحقيقة الا بعد التفحص عن المخصص الذي هو قرينة التجوز وبعد فرض وجوده
لا بد ان يعثر عليه فيحكم بمقتضاه قلنا في موضع النزاع انه لا يجوز الحمل على
شيء حتى يحضر وقت الحاجة وعند ذلك توجد القرينة فيطلع المكلف عليها
ويعمل بمقتضيه والعجب من السيد انه تكلم على المانعين من تاخير بيان المجمل بمثل
هذا ولم يتنبه لوروده بنظيره عليه حيث قال ومن قوي ما يلزمونه ان يقال
لهم اذا جوزتم ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في الاصول ويكلف المخاطب
بالرجوع الى الاصول ليعرف المراد فما الذي يجب ان يعتقد هذا المخاطب
الا ان يعرف من الاصول المراد فان قالوا يتوقف على اعتبار التفصيل
ويعتقد في الجملة انه يمتثل ما بين له قلنا اي فرق بين هذا القول وبين قول
من جوز تاخير البيان فاذا قالوا الفرق بينهما انه اذا خوطب وفي الاصول

بيان فهو

بيان فهو متمكن من الرجوع اليه ومعرفة المراد ولا كذلك اذا اخر البيان
فانه لا يكون متمكنا قلنا اذا كان البيان في الاصول فلا بد من زمان
يرجع فيه اليها ليعلم المراد وهو في هذا الزمان قصيرا او طويلا مكلف بالفعل
ومامور باعتقاد وجوبه والعزم على ادائه على طريق الجميع من غير ان يمكن
من معرفة المراد وانما يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد عاد الامر
الى انه مخاطب بما لا يتمكن في الحال من معرفة المراد به وهذا هو قول من جوز
تاخير البيان ولا فرق في هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره فان قالوا
هذا الزمان اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد فيجري مجرى زمان مهلة
النظر الذي لا يمكن وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك لان زمان
مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن ان يقع المعرفة الكسبية في اقصر منه وليس
كذلك اذا كان البيان في الرجوع الى الاصول لانه تعالى قادر على ان
يقرن البيان الى الخطاب فلا يحتاج الى زمان الرجوع الى تامل الاصول هذا
كلامه وليت شعري كيف غفل عن ورود مثل ذلك عليه فيقال له اذا جوزت
اسماع العام المخصوص من دون اسماع مخصصه لكنه يكون موجودا في الاصول
والمخاطب مكلف بالرجوع اليها فما الذي يجب ان يفهمه المكلف من
العام قبل ان يعثر على المخصوص في الاصول فان قلت يتوقف عن اعتقاد
احد الامرين بعينه ويعتقد انه يشمل العموم ان لم يظهر له المخصص قلنا ما الفرق
بين هذا وبين ما قلناه من جواز تاخير البيان فان قلت الفرق بينهما

وجود القرينة وتمكنه من الرجوع اليها هناك وانتفاء الامرين في موضع النزاع
قلنا القرينة وان كانت موجودة لكن العلم بها موقوف على زمان يرجع اليها
ففي ذلك الزمان هو مخاطب بلفظ له حقيقة لم يرد بها المخاطب من غير دلالة على
انه متجوز وهو زايد الذي وهو الذي نفينا الاشكال عن قبحه فان قلت هذا ان
مستثنى من البين واما يستقبح الخلو من الدلالة فيما عداه قلنا فاقبل من ذلك
في موضع النزاع ويبقى الكلام معكم فيما ادعاه من دلالة العرف على قبح تاخير القرينة
عن حال الخطاب مطلقا مستشهدا بما ذكره من الوجوه الثلثة فانه يقال عليه لانم
دلالة العرف على القبح في الكل نعم هي في غير محل النزاع موجودة ومجرد الاشتراك
في مفهوم التجوز لا يقتضي التسوية في جميع الاحكام واما الوجوه التي استشهد بها
فلا دلالة فيها لان وجه الحجة في الوجه الاول وهي الانزجار عن الفعل
المهدد عليه مقارن للخطاب فلا بد من اقتران البيان به وايضا فحقيقة
التهديد عرفا انما يحصل مع مقارنة قرينة اللفظ فالقبح الناشي من تاخير
القرينة ح انما هو باعتبار عدم تحقق المسمى التهديد المطلق حصوله لا لمجرد كونه تاخيرا
والثاني ان فرض وقت الحاجة فيه متاخرا منعنا قبح التاخير فيه وان
فرضه مقارنا للخطاب سلمناه ولا يجديه والوجه الثالث ليس محل النزاع في
شيء لانه من قبيل الاخبار وليس له وقت حاجة يتصور التاخير اليه فيجب اقتران
القرينة فيها بالخطاب بقضاء العرف بذلك فيها طايفا مع ان التجريد
عن القرينة المبينة للمراد حال العدول عن موضوعها يصير كذبا على ما هو

التحقيق

التحقيق في تعبير من عدم المطابقة للخارج وقبحه معلوم ومن هذا التحقيق
يظهر الجواب عن الثاني فانا لا نسلم انه بالتجريد يكون قد دل على الشيء بخلاف ما
هو به قوله لان لفظ العموم مع تجرده الخ قلنا مسلم لكن لا بد من بيان مجمل
التجرد فان جعلتموه وقت الخطاب فلم لا نه المدعى وان كان ما بينه وما بين
وقت الحاجة فلم ولا ينفعكم قوله فاذا خاطب به مطلقا الخ من ان يكون دل
به على الخصوص الخ قلنا هو مسلم لم يدل به فقط على الخصوص بل مع القرينة التي
ينصبها على ذلك بحيث لا يستقل واحد منهما بالدلالة عليه ولا يلزم من عدم
صلاحية للدلالة مجرد احدهما مع انضمام القرينة والا لا ينتفي المجاز راسا
اذ من المعلوم ان اللفظ لا دلالة لمجرده على المعنى المجازي قوله حضور
زمان الحاجة ليس يؤثر في دلالة اللفظ الى اخر قلنا ما المانع من تاثيره
انه ينقطع به احتمال عروض التجوز فيحمل اللفظ على حقيقته ان لم يكن قد وجدت
القرينة والا فعلى المجاز واي بعد في هذا التاثير وانتم تقولون بمثله في زمن
الخطاب لانكم تجوزون التجوز ما دام المتكلم مشغولا بالكلام الواحد فاذا تم وانقطع
لا يتجه للسامع الحكم بارادته شيء من اللفظ وعنده انتهائه تبين الحال اما
بنصب القرينة فالمجاز واما بعدمها فالحقيقة فعلم ان الدلالة عندنا
عندكم انما يتقرر بعد مضي زمان ويختلف بالطول والقصر لا يجوز انكار
اصل التاثير وبهذا يتضح فساد قوله وذلك قائم قبل وقت الحاجة لظهور
منع قيامه بعدما علمت من جواز التجوز قبله وعدمه بعده كما تقول هو

في وقت الخطاب فيجيء الاحتمال المنافي لقيام الدلالة قبل ذلك فيتعين تحصيل الدلالة
من بعد قوله عليه السلام ان وقت الحاجة انما يعتبر في الفعل الذي يتضمن التكليف قلنا
ونحن لا نجيز التاخير الا فيما يتضمن التكليف اعني الانشاء لانه الذي يعقل فيه وقت
الحاجة واما ما عداه من الاخبار فلا بد من بيان المراد فيها بها كما بيناه و
اما جواب الثالث فواضح لا يكاد يحتاج الى البيان لان فرض الفائدة في
الخطاب بالمجمل تقتضي مثله في العام اذ غايته ان يصير مجملا في المعنيين وهو غير
ضائر ولا فيه خروج عن القول بكونه موضوعا للعموم وما ذكره من الرجوع
الى القول بالوقف لا وجه له فان التوقف فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة التوقف الى
كمال الخطاب ومن المعلوم ان ذلك لا يعد توقفا والتوقف فيما بعد
الحاجة جلية لان الخصوص يحتاج عندنا الى القرينة فيكون بدونها للعموم واهل
الوقف يقولون بان المحتاج الى العموم فان العموم متيقن الارادة على كل حال

في الاجماع

الاجماع لغة يطلق على معنيين احدهما
العزم وبه فسر قوله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا وثانيهما الاتفاق وقد نقل
في الاصطلاح الى اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة في الفتاوي
الشرعية على امر من الامور الدينية والحق امكان وقوعه والعلم به وحجيته وللناس
خلاف في المواضع الثلاثة فزعم قوم انه ممتنع واحال آخرون العلم به مع تجويز
وقوعه ونفى ثالث حجيته معترفا بامكان الوقوع والعلم والكل باطل والذاهب
اليه شاذ وحججه ركيكة واهية فهي بالاعراض اجدر والاضراب عن حكايتها

والجواب

والجواب عنها اليق وقد وقع الاختلاف بيننا وبين من وافقنا على الحجية
من اهل الخلاف في مدركها فانهم تفقدوا لذلك وجوها من العقل والنقل
لا تكاد تتم ومن شاء ان تقف عليها فليطلبها من مظانها اذ ليس في التعرض
لنقلها كثير فائدة ونحن لما ثبت عندنا بالادلة العقلية والنقلية كما حقق مستقصى في
كتب اصحابنا الكلامية ان زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم حافظ
للشرع يجب الرجوع الى قوله فيه فمتى اجتمعت الامة على قول كان داخلا في جملتها
لانه سيدها والخطأ مأمون على قوله فيكون ذلك الاجماع حجة فحجية الاجماع
في الحقيقة عندنا انما هي باعتبار كشفه عن الحجة التي هي قول المعصوم واليه اشار
المحقق ره حيث قال بعد بيان وجه الحجية على طريقنا وعلى هذا يكون الاجماع
كاشفا عن قول الامام لا ان الاجماع حجة في نفسه من حيث هو اجماع انتهى
ولا يخفى عليك ان فائدة الاجماع تنعدم عندنا اذا علم الامام بعينه نعم يتصور
وجودها حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه في جملة المجمعين ولا بد في ذلك من وجود
من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم اذ مع علم اصل الكل ونسبهم يقطع بخروجه
عنهم ومن هنا يتجه ان يقال ان المدار في الحجية على العلم بدخول المعصوم
في جملة القائلين من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين او اكثرهم
لا سيما معروفي الاصل والنسب قال المحقق في المعتبر واما الاجماع فعندنا هو حجة
بانضمام المعصوم فلو خلا المائة من فقهائنا عن قوله لما كان حجة ولو حصل
في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله عليه السلام فلا تغتر اذا

بمن يحكم فيدعى الاجماع باتفاق الخمس او العشرة من الاصحاب مع جهالة قول الباقين
الا مع العلم القطعي بدخول الامام في الجملة هذا كلامه زيد في علو قدره وهو في غاية الجودة والعجب
من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الاصل وتساهلهم في دعوى الاجماع عند
احتجاجهم به للمسائل الفقهية كما حكاه حتى جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق
الجماعة من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من
غير قرينة جلية ولا دليل على الحجية معتد به وما اعتذر به عنهم الشهيد في الذكرى
من تسميتهم المشهور اجماعا او لعدم الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف
او بتاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد او
ارادتهم الاجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة عليهم
السلام لا يخفى عليك ما فيه فان تسمية الشهرة اجماعا لا يدفع المناقشة التي
ذكرناها وهي العدول عن معنى المصطلح المتقرر في الاصول من غير اقامة قرينة
على ذلك هذا مع ما فيه من الضعف لانتفاء الدليل على حجية مثله كما ستذكره
واما عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع فاوضح حالا في الفساد من
ان يبين وقريب منه تاويل الخلاف فانهم ارادوا في مواضع لا يكاد ينالها يد
التاويل وبالجملة فالاعتراف بالخطاء في كثير من المواضع احق من ارتكاب
الاعتذار ولعل هذا منها والله اعلم اذا عرفت هذا فههنا فوائد الاولى
امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من غير
جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين

المجهول

المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه
فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا
الى نقل متواتر او احاد حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد من
ان يراد به ما ذكره الشهيد من الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب
لعصر ظهور الائمة عليهم السلام وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع
والعلم به بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف
انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون
قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل وتعرضه العلامة بانا نجزم بالمسائل
المجمع عليها على وجه انها حصلت بالتسامع وتظافر الاخبار عليه وانت بعد الاحاطة
بما قررناه خبير بوجه اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل لان ظاهر كلامه
ان الوقوف على الاجماع والعلم به ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن عادة
لا مطلقا وكلام العلامة انما يدل على حصوله من طريق النقل كما يصرح به
قوله انا نجزم على وجه انها حصلت بالتسامع وتظافر الاخبار قال الشهيد رحمه الله في
الذكرى اذا اتفق جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس اجماعا قطعا
وخصوصا مع علم العين للجزم بعدم دخول الامام ع ومع عدم علم العين
لا يعلم ان الباقي اعيانهم موافقون ولا يكفي عدم خلافهم فان الاجماع
هو الوفاق لا عدم علم الخلاف وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية
او عقلية الظا ذلك لان عدالتهم ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام

على الاقسام بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام
عندي ضعيف لان العدالة انما تمنع كما يؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما ظن
بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بما مون الظنون الثالث حكى فيها ايضا من بعض
الاصحاب لالحاق المشهور بالمجمع عليه واستقربه انكان مراد قائله اللحوق
بالحجية لا في كونه اجماعا واحتج له بمثل ما قاله في الفتوى التي لا يعلم لها مخالف
وبقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الروايات بان يكثر تدوينها او الفتوى ولضعفه بنحو ما ذكرناه في الفتوى وبان الشهرة التي
تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده واكثر ما
يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ كما نبه عليه
والدي في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان
اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة
اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة قد
عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ
وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال الوالد قدس الله نفسه وممن اطلع
على هذا الذي تبينته تحقيقه من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين
محمود الحمصي والسيد رضي الدين ابن طاوس وجماعة قال السيد ره
في كتابه المسمى بالبهجة اخبرني جدي الصالح ورام ابن ابي فراس قدس الله
روحه ان الحمصي حدثه انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك

وقال السيد

٥٧

وقال السيد عقيب ذلك والآن فقد ظهر ان الذي يفتي به ويجاب على
سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين اذا اختلف اهل العصر
على قولين فلا يجوز احداث قول ثالث خلافا لبعض اهل الخلاف
في مسائل منها ان الجارية المشتري البكر ثم يجد بها عيبا فقيل الوطي
يمنع الرد وقيل بل يردها مع ارش النقصان وهو تفاوت قيمتها بكرا
وثيبا فالقول بردها مجانا قول ثالث ومنها فسخ النكاح بالعيوب
المخصوصة قيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ لشيء منها فالفرق وهو القول
بانه يفسخ في البعض دون البعض قول ثالث ومحققوهم على التفصيل
بانه لو كان الثالث يرفع شيئا متفقا عليه فممنوع والا فلا فالاول كمسألة
البكر للاتفاق على انها لا ترد مجانا والثاني كمسألة فسخ النكاح ببعض العيوب
لانه وافق في كل مسألة مذهبا وهذا التفصيل جيد على اصولهم لانه في
صورة المنع اذا رفع مجمعا عليه يكون قد خالف الاجماع فلم يجز
في صورة الجواز لم يخالف اجماعا ولا مانع سواه فجاز والتحقيق على اصولنا
المنع مطلقا لان الامام عليه السلام في احدى الطائفتين فرضا قطعا فالحق
مع واحدة منهما والاخرى على خلافه واذا كانت الثانية مهملة
الصفة فالثالثة كذلك بطريق اولى وهكذا القول فيما زاد
اذا لم تفصل الامة بين مسألتين فان نصت على المنع من الفصل فلا
اشكال وان عدم النص فان كان بين المسألتين علقة بحيث يلزم

من العمل باحدهما العمل بالاخرى لم يجز في الفصل كما في زوج وابوين وامرأة
وابوين فمن قال للام ثلث اصل التركة قال في الموضعين الا ابن سيرين
فانه فصل وان لم يكن بينهما علقة قال قوم يجوز الفصل بينهما والذي يأتي
على مذهبنا عدم جواز الجواز لان الامام عليه السلام مع احدى الطائفتين
قطعا ولازم ذلك وجوب متابعته في الجميع وهذا كله كلام واضح
اذا اختلف الامامية على قولين فان كانت احد الطائفتين معلومة
النسب ولم يكن الامام احدهم كان الحق في الطائفة الاخرى وان
لم تكن معلومة النسب فان كان مع احدى الطائفتين دلالة قطعية توجب
العلم وجب العمل على قولها لان الامام ع معها قطعا وان لم يكن مع
احديهما دليل قاطع فالذي حكاه المحقق عن الشيخ التخيير في العمل بايهما
شاء وعزى الى بعض الاصحاب القول باطراح القولين والتماس
دليل من غيرهما ثم نقل عن الشيخ تضعيف هذا القول بانه يلزم منه اطراح
قول الامام قال ويشكل هذا بما ذكره ره لان الامامية اذا اختلفت على
قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها وتمنع من العمل بالقول الاخر فلو
تخيرنا لاستحسنا خرق المعصوم قلت كلام المحقق ره جيد والذي
يسهل الخطب علمنا بعدم وقوع مثله كما قدمت الاشارة اليه
قال المحقق ره اذا اختلف الامامية على قولين فهل يجوز اتفاقها بعد ذلك
على احد القولين قال الشيخ ره ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف

لان ذلك

لان ذلك يدل على ان القول الاول بط وقد قلنا انهم مخيرون وللقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد وعلى
هذا الاحتمال يصح الاجماع بعد الاختلاف وكلام المحقق هذا كالسابق
في غاية الحسن والوضوح   اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر
الواحد بناء على كونه حجة فصار اليه قوم وانكره آخرون والاقرب
الاول لنا ان دليل حجية خبر الواحد كما ستعرفه يتناوله لعمومه فيثبت به
كما يثبت بغيره واحتج الخصم بان الاجماع اصل من الاصول الدين فلا يثبت
بخبر الواحد وجوابه منع كلية الثانية فان السنة اعني كلام الرسول صلعم اصل
من اصول الدين ايضا وقد قبل فيه خبر الواحد والاولى لابد في الاجماع
من ان يكون علمه باحد الطرق المفيدة للعلم واقلها الخبر الواحد المحفوف با
لقراين فلو انتفى العلم ولكن كان وصوله باخبار من تقبل اخباره
ليكون حجة وجب البيان حذرا من التدليس لان ظاهر الحكاية الاستناد
الى العلم والفرض استناده الى الرواية فترك البيان تدليس وبالجملة فحكم
الاجماع حيث يدخل في حيز النقل حكم الخبر فيشترط في قبوله ما يشترط هناك
ويثبت له عند التحقيق الاحكام الثابتة حتى حكم التعادل والترجيح على ما يأتي
بيانه في موضعه وان سبق الى كثير من الاوهام خلاف ذلك فانه
ناش من قلة التأمل وح فقد يقع التعارض بين اجماعين منقولين
واجماع وخبر فيحتاج الى النظر في وجوه الترجيح بتقدير ان يكون هناك

شئ منهما الاحكم بالتعادل وربما يستبعد حصول التعارض بين الاجماع المنقول
والخبر من حيث احتياج الخبر الى تعدد الوسايط في النقل واستغناء
مثله في الاجماع وسيأتي ان قلة الوسايط من جملة وجوه الترجيح ويندفع
بان هذا الوجه وان اقتضى ترجيح الاجماع على الخبر الا انه معارض في الغالب
بقلة الضبط في نقل الاجماع من المتصدين لنقله بالنسبة الى نقل الخبر وانظر في
باب التراجيح الى وجه من وجوهها مشروط بانتفاء ما يساويه او يزيد عليه في
ايجاب الاخر كما ستعرفه الثانية قد علمت ان بعض الاصحاب يستعمل لفظ
الاجماع في المشهور من غير قرينة في كلامه على تعيين المراد فمن هذا شانه لا يعتد
بما يدعيه من الاجماع الا ان يبين ان المراد به المعنى المصطلح واظنه واقعا
اللهم الا ان يذهب ذاهب الى مساواة الشهرة للاجماع في الحجية كما
الاقوى لذلك ولا حجر عليه حينئذ في الاعتداد به وذلك ظ

في الاخبار — ينقسم الخبر الى متواتر واحاد فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه
العلم بصدقه ولا ريب في امكانه ووقوعه ولا عبرة بما يحكى من خلاف بعض
ذوي الملل الفاسدة في ذلك فانه بهت ومكابرة لانا نجد العلم الضروري
بالبلاد النائية والامم الخالية كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما في
ما يعود الى الجزم وما ذاك الا بالاخبار قطعا وقد اوردوا عليه شكوكا
منها انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب
واحد كذب الاخر قطعا ولان المجموع مركب من الآحاد بل هو نفسها فاذا

فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع ومع وجوده لا يحصل العلم ومنها
انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى وعيسى ع
انه قال لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة نبينا ص فيكون باطلا ومنها انه
كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وانه ممتنع عادة ومنها ان حصول
العلم به يؤدي الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير بشئ وجمع كثير
بنقيضه وذلك محال ومنها انه لو افاد العلم الضروري لما فرقنا بين ما يحصل
منه كما نعلم به وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا على
انفسنا وجود الاسكندر مثلا وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما
ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق فيه
وهو مستغن لمخالفتنا وكل هذه الوجوه مردودة اما اجمالا فلانها تشكيك في
الضروري فهي كشبه السوفسطائية واما تفصيلا فالجواب عن الاول انه قد
يخالف حكم الجملة حكم الآحاد فان الواحد جزء العشرة وهو بخلافها والعسكر
متالف من الاشخاص وهو يغلب ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراده
وعن الثاني ان نقل اليهود والنصارى لم يحصل شرائط التواتر فلذلك
لم يحصل العلم وعن الثالث انه قد علم وقوعه والفرق بينه وبين الاجتماع
على الاكل وجود الداعي بخلاف اكل الطعام الواحد فبالجملة فوجود العادة
ههنا وعدمها هناك ظ وعن الرابع ان تواتر النقيضين محال عادة
وعن الخامس ان الفرق الذي نجده بين العلمين انما هو باعتبار كل واحد

منهما نوعا من الضروري وقد يختلف النوعان بالسرعة وعدمها لكثرة استيناس
العقل باحدهما دون الآخر وعن السادس ان الضروري لا يستلزم الوفاق
لجواز المباهتة والعناد من شرذمة قليلة اذا عرفت هذا فاعلم ان حصول
العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرائط بعضها في المخبرين وبعضها في
السامعين فالاول ثلثة الاول ان يبلغوا في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة
تواطؤهم على الكذب الثاني ان يستندوا علمهم الى الحس فانه في مثل حدوث العلم
الثالث ٢٥ لا يفيد قطعا استواء الطرفين والوسط اعني بلوغ جميع الطبقات
المخبرين في الاول والآخر والوسط بالغا ما بلغ حد التواتر والثاني امران
الاول ان لا يكونوا عالمين بما اخبروا عنه اضطرارا لاستحالة تحصيل الحاصل
الثاني ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب
الخبر وهذا الشرط ذكره سيد المرتضى رضه وهو جيد وحكاه عنه جماعة من
الجمهور ساكتين عليه قال السيد رح اذا كان هذا العلم يعني الحاصل من التواتر
مستندا الى العادة وليس بموجب عن سبب جاز في شروطه الزيادة و
النقصان بحسب ما يعلم الله تعالى من المصلحة وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقال
لنا اي فرق بين خبر البلدان والاخبار المتعلقة بمعجزات النبي صلعم
سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وما اشبه ذلك و
اي فرق ايضا بين الخبر البلدان وخبر النص الجلي على امير المؤمنين عليه السلام
الذي تنفرد الامامية بنقله والا فجوزتم ان يكون العلم بذلك كله ضروريا

كما اجزتموه

كما اجزتموه في اخبار البلدان وقد اشترط بعض الناس هاهنا شروطا اخر
ظاهرة الفساد فهي بالاعراض عنها احرى (اجدر) قد تكثر الاخبار في الوقايع وتختلف فايدة ٢٥
لكن تشتمل كل واحدة منها على معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام
فيحصل العلم بذلك القدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك
كوقايع امير المؤمنين ع في حروبه من قتله في غزاة بدر كذا وفعله في
احد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على لا يبلغ شيء من تلك الجزئيات شجاعته وقد تواتر ذلك منه وان
درجة القطع وخبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر سواء كثرت كان ٢٥
رواته ام قلوا وليس شانه افادة العلم بنفسه نعم قد يفيده بانضمام
القراين اليه وزعم قوم انه لا يفيد العلم وان انضمت اليه القراين
والاصح الاول لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم
اليه القراين من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حال منكرة غير معتادة
من دون موت مثله وكذا الملك واكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك
الخبر ونعلم به موت الولد ونجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا لا
يتطرق اليه الشك وهكذا حال كل ما يوجد من الاخبار التي يحف بمثل
هذه القراين بل ربما وجدنا انا نجزم بصحة مضمونها بحيث لا يتخالجنا في ذلك
ريب ولا يعترينا فيه شك احتج المخالف بوجوه احدها انه لو حصل العلم به
لكان عاديا اذ لا علية ولا ترتب الا باجراء الله تعالى عادته بخلق شيء
عقيب آخر ولو كان عاديا لاطرد واتساع اللازم بين الثاني انه لو

اذا العلم لا يؤدي الى تناقض المعلومين اذ حصل الاخبار على ذلك الوجه با
لامرين المتناقضين فان ذلك جائز واللازم بط لان المعلومين واقعان
في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث انه
لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطية من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف
الاجماع والجواب اما عن الاول فبالمنع من انتفاء اللازم والتزام
الاطراد في مثله فانه لا يخلو عن العلم واما عن الثاني فانه اذا حصل
في قضية امتنع ان يحصل مثله في نقيضها عادة واما عن الثالث فبالتزام
التخطية ح ولو وقع لم يخبر بمخالفته بالاجتهاد على الاولى انه لم يقع في اكثر
الشرعيات والاجماع المدعى على ذلك ظاهر الفساد وما عري
من الخبر الواحد عن القراين المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلا ولا نعرف
في ذلك من الاصحاب مخالفا سوى ما حكاه المحقق ره عن ابن قبة و
يعزى الى جماعة من اهل الخلاف وكيف كان فهو بالاعراض عنه حقيق
وهل هو واقع اولا خلاف بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين
كالسيد المرتضى وابي المكارم ابن زهرة وابن البراج وابن ادريس
الى الثاني وصار جمهور المتأخرين الى الاول وهو الاقرب ولنا وجوه من
الادلة الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون دلت هذه الاية على
وجوب الحذر على القوم عند انذار الطوائف لهم وهو يتحقق بانذار كل واحد من

الطوايف

الطوايف واحدا حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع العايد على الطوايف وعلقه باسم
الجمع اعني القوم ففي كليهما اريد المجموع ومن البين تحقق هذا المعنى مع التوزيع بحيث
يختص بكل بعض من القوم بعض من الطوايف قل او كثر ولو كان بلوغ
التواتر شرطا لقيل ولينذروا كل واحد من قومهم او لينذروا البعض الذي
يحصل به التواتر كل واحد من القوم او ما يؤدي هذا المعنى فوجوب الحذر عليهم با
الواقع على الوجه الذي ذكرناه دليل على وجوب العمل بخبر الواحد فان
قيل اين علم وجوب الحذر وليس في الاية ما يدل عليه فان امتناع كلمة لعل على
معنى الحقيقي باعتبار استحالة على الله تعالى يوجب المصير الى اقرب المجازات اليه وهو
مطلق الطلب لا الايجاب قلت قد بينا فيما سبق انه لا معنى لجواز الحذر او ندبه لانه
ان حصل المقتضي له وجب والا لم يحسن فطلبه دليل على حسنه ولا يحسن الا عند وجود
المقتضي وحيث يوجد يجب فالطلب له لا يقع الا على وجه الايجاب على ان دعوى
كون مطلق الطلب اقرب المجازات لا الايجاب في موضع النظر فان قيل وجوب
الحذر عند الانذار لا يصلح بمجرده دليلا على المدعى لكونه اخص منه فان ا
لانذار هو التخويف فظ ان الخبر اعم منه قلت الانذار هو الابلاغ ذكره الجوهري
قال ولا يكون الا في التخويف وقريب من ذلك في الجمهرة والقاموس والعرف
يوافقه ايضا ولا ريب ان عمدة الاحكام الشرعية الوجوب والتحريم وما
يرجع بنوع من الاعتبار اليهما وهما لا ينفكان عن التخويف فان الواجب
يستحق العقاب تاركه والحرام يستوجب المؤاخذة فاعله واذا انتهضت الاية

بالدلالة على قبول خبر الواحد فيهما فالخطب فيما سواهما سهل اذ القول بالفصل
معلوم الانتفاء مع انه يمكن ادعاء الدلالة على القبول فيه ايضا بلحن الخطاب
فان قيل ذكر التفقه في الاية يدل على ان المراد بالانذار الفتوى وقبول الواحد
فيهما موضع وفاق قلت هذا موقوف على ثبوت عرفية المعنى المعروف بين
الفقهاء والاصوليين للتفقه في زمن الرسول صلعم على الوجه المعتبر الى زمن الخطاب
ليحمل الخطاب عليه والا فالكلام باق على معناه اللغوي مطلق التفهم فيحمل عليه لاصالة
بقائه حتى يعلم النقل عنه ولم يثبت حصوله في ذلك العصر الثاني قوله تع
ان جاكم بنبا فتبينوا وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التثبت على مجيء الفاسق
فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق
فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوء حالا
من الفاسق وفساده بين وما يقال من ان دلالة المفهوم ضعيفة مدفوع
بان الاحتجاج به مبني على القول بحجيته فيكون ح من جملة الظواهر التي يجب
التمسك بها الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا الائمة عليهم السلام
واخذوا عنهم او قاربوا عصرهم على رواية اخبار الاحاد وتدوينها
والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود والبحث عن
الثقة والضعيف واشتهار ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار وفي
زمن امام بعد امام ولم ينقل عن احد منهم انكار لذلك او مصير الى
خلافه ولا روي عن الائمة عليهم السلام حديث يضاده مع كثرة
الروايات

الروايات عنهم في فنون الاحكام قال العلامة في النهاية اما الامامية فا
الاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد
المروية عن الائمة واما الاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا
على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم وقد
حكى المحقق رحمه الله عن الشيخ سلوك هذا الطريق في الاحتجاج للعمل باخبارنا المروية
عن الائمة عم مقتصرا عليه فادعى الاجماع على ذلك وذكر ان قديم الاصحاب
وحديثهم اذا طالبوا بصحة ما افتى به المفتي منهم عولوا على المنقول في اصولهم
المعتمدة وكتبهم المدونة فيسلم له خصمه منهم الدعوى في ذلك وهذه سجيتهم من
زمن النبي صلعم الى زمن الائمة فلولا ان العمل بهذه الاخبار جائز لانكروه
وتبرؤا من العامل به وموافقونا من اهل الخلاف احتجوا بمثل هذه الطريقة
فقالوا ان الصحابة والتابعين ايضا اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم
من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى
وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والا
لنقل وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح الرابع
ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين
او من مذهب اهل البيت عليهم السلام في نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود
من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق
الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اكثر

لا يفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة واذا تحقق انسداد باب العلم في
حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان
له جهات متعددة تتفاوت بالقوة والضعف فالعدول من القوي منها الى
الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل بها من الظن ما لا
يحصل لشيء من ساير الادلة فيجب تقديم العمل بها لا يقال لو تم هذا الوجب فيما اذا حصل
للحاكم من شهادة العدلين الحكم بالواحد او بالدعوى وهو خلاف
الاجماع لانا نقول ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن بل بشهادة العدلين
فينتفي بانتفائها ومثله الفتوى والاقرار فهي كما اشار اليه المرتضى رض
في لمعة الاسباب والشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى
الاحكام المتعلقة بها بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف
منوطا بالظن لا يقال الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون
وذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد
خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا ولكن ذلك ظن مخصوص
فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام
الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين
في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تاخر انما هو بالاجماع وقضاء
الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وح فمن الجائز ان يكون قد اقترن
ببعض تلك الظواهر ما يدل لهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع

شهادة العدل الواحد او دعوى ظن اقوى من الحاصل م

علمنا

علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا بسائرها على الامارات المفيدة
للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم
ويستوي حينئذ الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر
الى اناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا
وقد تبين خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة
في التكاليف المستفاده من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط
الاتية المفيدة للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظاهر ومثله يقال
في اصالة البراءة لمن التفت اليها بنحو ما ذكر اخيرا في ظاهر الكتاب حجة القول
الاخر عموم قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فانه نهى عن اتباع الظن
وقوله تع ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو
ذلك من الايات الدالة على ذم اتباع الظن والنهي والذم دليل
الحرمة وهي تنافي الوجوب ولا شك ان خبر الواحد لا يفيد الا الظن
وما ذكره السيد المرتضى رض في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا
لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة
قال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة
الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل
عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملأوا الطوامير وسطروا الاساطير في
الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه

الحنابلة وذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله تعالى بالعمل باخبار
الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس
في الشريعة وحظره وقال في المسئلة المفردة في ابطال العمل بخبر الواحد انه
سيجيء في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف
للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد
صار شعارا لهم يعرفون به كما يعرفون بنفي القياس في
الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم فيكلم في الذريعة على التعلق
بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل بخبر الواحد
من الصحابة المتأمرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك
النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا
ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك والجواب
عن الاحتجاج بالايات ان العام يخص والمطلق يقيد بالدليل وقد وجد كما عرفت
على ان ايات الذم ظاهرة بحسب السوق في الاختصاص باتباع الظن في
اصول الدين لان الذم فيها للكفار على ما كانوا يعتقدونه وآية النهي
محتمل لذلك ايضا ولغيره مما ينافي عمومها او صلاحيتها للتمسك بها في
موضع النزاع لا سيما بعد ملاحظة ما تقرر في خطاب المشافهة ووجه ثبوت حكمه
علينا مع ما علم في الوجه الرابع من الحجة لما صرنا اليه واي اجماع او ضرورة
تقضي بمشاركتنا لهم في التكليف بتحصيل العلم فيما سبيله لا ريب في انسداد باب

العلم

العلم به عنا دونهم وهذا واضح لمن تدبر واما ما ذكره المرتضى فجوابه اولا ان
العلم الضروري بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد بذلك على نقله النقض
لغرضه اذ لم يصل الينا معه ما يخرجه عن كونه خبرا واحدا وثانيا ان التكليف
بالمحال ليس بجائز عندنا ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل
الحاجة الى العمل بخبر الواحد الان مستحيل عادة وامكانه في عصره وما قبله
من ازمنة ظهور الائمة ع لا يجدي بالنسبة الى زمان عدم الامكان
ولعل الوجه في معلومية مخالفة الامامية لغيرهم في هذا الاصل تمكنهم في
تلك الاوقات من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين صلوات الله
عليهم فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم ولم يرد
شره على العلم وقد اورد السيد على نفسه في بعض كلامه سؤالا هذا لفظه
فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه
كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا ع
فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل يعول فيه على
الاجماع الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يحصل فيه الاختلاف
بينهم ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ذكرها ع
تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين
ولا ريب ان ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة وباجماع الامامية
امر ممتنع في هذا الزمان واشباهه فالتكليف فيها بتحصيل العلم غير جائز ودا

والاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا شك فيه ولا نزاع وقد ذكره في
غير موضع من كلامه ايضا فيستوي ح الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة
للظن في الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية في الحالة كما حققناه واما مع
امكان تحصيل العلم فيتوقف العمل بما لا يفيده على قيام دليل القطعي عليه ولا
حاجة بنا الآن الى تحمل مشقة البحث عن قيامه والعمل بخبر الواحد وعدمه
مع ان السيد قد اعترف في جواب المسائل التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية
في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر واما بامارة وعلامة
دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان
وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الاحاد وبقي الكلام
في التدافع الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب وبين ما حكيناه عن العلامة
في النهاية فانه عجيب ويمكن ان يقال ان اعتماد المرتضى فيما ذكره على ما عهده
من كلام اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم وقد مرت
حكاية المحقق عن ابن قبة وهو من جملتهم القول بمنع التعبد عقلا وتعويل
العلامة على ما ظهر له من كلام الشيخ وامثاله من علمائنا المعتنين بالفقه و
الحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية
ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى والانصاف انه لم يتضح من حالهم
المخالفة له ايضا اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان
لقاء المعصومين عليهم السلام واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن العاضدة
لها متيسرة لمباشرة

لمباشر

كما اشار اليه السيد رضي الله عنه ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم
لرأيه فيه وقد تفطن المحقق من كلام الشيخ لما قلناه بعد ان ذكر عنه في
حكاية الخلاف هنا انه عمل بخبر الواحد اذا كان عدلا من الطائفة المحقة
واورد احتجاج القوم من الجانبين فقال وذهب شيخنا ابو جعفر الى
العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند
التحقيق تبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت
عن الائمة عليهم السلام ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب
العمل به هذا الذي تبين لي من كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه
الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر
نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به ثم اخذ في نقل احتجاج
الشيخ لما حكيناه سابقا من ان قديم الاصحاب وحديثهم الى آخر ما ذكره
هناك وزاد فيه بعض ما لا حاجة لنا الى ذكره وما فهمه المحقق من كلام الشيخ
هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه واما اهمال القدماء بيان
حال الرجال فمن الجائز ان يكون طلبا لتكثير القرائن وتسهيلا
لسبيل العلم بصدق الخبر لا ما ذكره في الوجه الثالث من حجة القول الاول
وكذا اعتناؤهم بالرواية فانه محتمل لان يكون رجاء للتواتر وحصا
عليه وعلى هذا يحمل روايتهم لاخبار اصول الدين فان التعويل على الآحاد
فيها غير معقول وقد طعن بذلك المرتضى على نقلها حيث ظن منهم الاعتماد

عليها ولا وجه له بعد ملاحظة ما ذكرناه وان قتضى ضعف الوجه المذكور
من الحجة لما صرنا اليه فان بقية الوجوه لاسيما الاخير كفاية الثاني له
وللعمل بخبر الواحد شرايط كلها تتعلق بالراوي الاول التكليف فلا تقبل
رواية المجنون والصبي وان كان مميزا اما الحكم في المجنون وغير
المميز فظ ونقل الاجماع عليه من الكل واما المميز فلا يعرف فيه من الاصحاب
مخالف وجمهور اهل الخلاف على ذلك ايضا ويعزى الى البعض
منهم القبول قياسا على جواز الاقتداء به وهو بمكان من الضعف
لمنع الحكم في المقيس عليه اولا سلمنا لكن الفارق موجود كما يعلم من فا
عدتهم في القدوة ولمنع اصل القياس ثانيا والتحقيق ان عدم قبول
رواية الفاسق تقتضي عدم قبوله بطريق اولى لان الفاسق باعتبار
التكليف خشية من الله ربما منعته من الكذب والصبي باعتبار علمه
بانتفاء التكليف عنه فلا يحرم عليه الكذب ولا يستحق به العقاب لا
مانع له من الاقدام عليه هذا اذا سمع وروى قبل البلوغ اما الرواية
بعد البلوغ لما سمعه قبله فمقبولة حيث تجتمع غيره من الشرايط لوجود
المقتضي وهو اخبار العدل الضابط وعدم صلاحيته ما يقدر مانعا
للمانع الثاني الاسلام ولا ريب عندنا في اشتراطه لقوله تعالى اذ جاءكم
فاسق بنبأ وهو شامل للكافر بمجرده ولئن قيل باختصاصه في العرف
المتاخر بالمسلم لدل بمفهوم الموافقة على عدم قبول خبر الكافر كما هو الظاهر
الثالث

الثالث الايمان واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب وحجتهم قوله تعالى
ان جاءكم فاسق وحكى المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الفطحية ومن
ضارعهم بشرط ان لا يكون متهما بالكذب محتجا بان الطائفة عملت
بخبر عبد الله ابن بكير وسماعة وعلي ابن ابي حمزة وعثمان ابن عيسى وبما
رواه بنو فضال والطاطريون واجاب المحقق بانا لم نعلم الى الان
ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء والعلامة مع تصريحه بالاشتراط
في التهذيب اكثر في الخلاصة من ترجيح قبول روايات فاسدي المذهب
وحكى والدي في فوايده على الخلاصة عن فخر المحققين انه قال سألت
والدي عن ابان ابن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول
روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية ولا فسق اعظم من عدم الايمان
واشار بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابانا كان من الناووسية
والاعتماد عندي على ما هو المشهور الرابع العدالة وهي
ملكة في النفس تمنعها عن فعل الكباير والاصرار على الصغاير ومنافيات
المروة واعتبار هذا الشرط هو المشهور بين الاصحاب
وظاهر جماعة من متاخريهم الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما ذهب اليه البعض
العامة ونقل المحقق عن الشيخ انه قال يكفي كون الراوي ثقة متحرزا عن
الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطائفة على
اخبار جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب

بدليلها ولو سلمنا الاقتصار على المواضع التي عملت فيها باخبار خاصة ولم يكن
التعدي في العمل الى غيرها ودعوى التحرز من الكذب مع ظهور الفسق
مستبعد فهذا الكلام حينئذ والقول باشتراط العدالة عندي هو
الاقرب لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين وصفي العدالة والفسق في مو
ضع الحاجة من اعتبار هذا الشرط لان الملكة المذكورة ان كانت
حاصلة فهو العدل والا فالفاسق وتوسط مجهول الحال انما هو بين من
علم فسقه او عدالته ولا ريب ان تقديم العلم بالفسق لا يدخل في حقيقة
وجوب التثبت في الاية معلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به ومقتضى
ذلك ارادة البحث والتفحص عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول
اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضي ارادة السؤال و
الفحص عمن جمع هذين الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم
باجتماعهما فيه ويؤيد كون المراد من الاية هذا المعنى ان قوله ان تصيبوا قوما
بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل للامر بالتثبت اي كراهة ان تصيبوا
ومن البين ان الوقوع في الندم لظهور عدم صدق المخبر يحصل
من قبول اخبار من صفة الفسق في الواقع حيث لا يحجبه عن الكذب
ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها في ذلك اذا عرفت هذا ظهر لك انه يصير
مقتضى الاية وجوب التثبت عند خبر لها هذه الصفة في الواقع ونفس الامر
فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي بملاحظة نفي الواسطة اشتراط

العدالة

العدالة وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول لانه مبني على
توسط الجهالة بين الفسق والعدالة وقد تبين فساده واما قول الشيخ فلا تعلق
له بحديث الواسطة وانما نظره فيه الى قضية العمل الذي ادعاه ولولاه لصلح دليلا
لتخصيص عموم ظاهر الاية لكنه مردود بما اشار اليه المحقق وحاصله منع اصل
العمل او لا ثم بعد تسليم العمل بحصوله فيحتاج مدعيه الى اثباته وبتقدير التنزل والموافقة
على الحصول يرد الاحتجاج ثانيا بان عملهم انما يدل على قبول تلك الاخبار
المخصوصة لا مطلقا ومن الجائز ان يكون العمل منوطا بانضمام القرائن
اليها لا بمجرد الاخبار ويبقى في المقام اشكال اشرنا اليه بتقييد نفي
الواسطة في صدر الحجة بموضع الحاجة وتقريره ان انتفاء الواسطة للتقريب
الذي ذكر انما يكون فيمن بعد عهده عن اول التكليف كما هو الغالب
والواقع في رواة الاخبار لانه هو محل الحاجة الى هذا البحث فان
العادة قاضية بعدم انفكاك من هو كذلك عن احد الوصفين
واما حديث العهد بالتكليف فممكن في حقه تحقق الواسطة بان لا تقع
منه معصية توجب الفسق ولا يكون له ملكة يصدق بها العدالة فان
ذلك غير ممتنع ومع ثبوت الواسطة فلا تقوم الحجة باشتراط العدالة
مطلقا وحله ان الواسطة المذكورة وان كانت ممكنة في نفس الامر
ولكن العلم بوجودها متعذر لان المعاصي غير منحصرة في الافعال الظاهرة
ولا ريب ان العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة فلا يمكن

سلمنا لكن التعليل الواقع في الاية لوجوب التثبت عند خبر من لا ملكة
له اشتراكه الفاسق في عدم التحرز عن الكذب فيقوم في قبول خبره احتمال
الوقوع في الندم لظهور عدم صدق الخبر على حد قيامه في خبر الفاسق
وسيأتي ان العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم الى كل محل توجد فيه الخامس
الضبط ولا خلاف في اشتراطه فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض
الحديث ويكون مما يتم به فائدته ويختلف الحكم بعدمه او يسهو فيزيد
في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا باخر ويروي عن المعصوم
ويسهو عن الواسطة مع وجودها الى غير ذلك من اسباب الاختلال فيجب
ان يكون بحيث لا يقع منه كذب على سبيل الخطاء غالبا فلو عرض له السهو
نادرا لم يقدح اذ لا يكاد يسلم منه احد قال المحقق ره لو كان زوال السهو
اصلا شرطا في القبول لما صح العمل الا من معصوم من السهو وهو باطل اجماعا
من العاملين بالخبر تعرف عدالة الراوي بالاختبار بالصحبة المتأكدة
والملازمة بحيث يظهر احواله ويحصل الاطلاع على سريرته حيث يكون
ذلك ممكنا وهو واضح ومع عدمه باشتهارها بين العلماء واهل الحديث
وبشهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة وبالتزكية من العالم العادل
بها وهل يكفي فيها الواحد او لا بد من المتعدد قولان اختار اولهما
العلامة في التهذيب وعزاه في النهاية الى الاكثر من غير تصريح بالترجيح
وقال المحقق لا تقبل فيها الا ما تقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين

وهذا عندي

وهذا عندي هو الحق لنا انها شهادة ومن شانها اعتبار العدد فيها
كما هو ظاهر وان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها
والبينة تقوم مقامه شرعا فتغني عنه وما سوى ذلك يتوقف الاكتفاء به
على الدليل احتجوا بان التعديل شرط للرواية فلا يزيد على مشروطه وقد
اكتفي في اصل الرواية بالواحد وانتصر لهم بعض افاضل المتاخرين وصحح
بعموم المفهوم في اية ان جائكم فاسق نظرا الى تزكية الواحد داخلة فيه
فحيث يكون المزكي عدلا لا يجب التثبت عند خبره واللازم من ذلك
الاكتفاء به والجواب عن الاول المطالبة بالدليل على نفي الزيادة على المشروط
ولا نراه الا مجرد دعوى سلمناه ولكن الشرط في قبول الرواية هو العدالة
لا التعديل نعم هو احد الطرق الى المعرفة بالشرط سلمنا ولكن زيادة الشرط
بهذا المعنى على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة اظهر في الاحكام الشرعية
عند من يعمل بالخبر الواحد من ان يبين اذ اكثر شروطها تتفق المعرفة
بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة اثنين والمشروط يكفي فيه الواحد
والعجب من توجيه بعض الفضلاء المعاصرين لهذا الوجه من الحجة بانه
ليس في الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه هذا والذي يقتضيه الاعتبار
ان التمسك في هذا الحكم بنفي زيادة الشرط يناسب طريقة اهل القياس وكانه
وقع في كلامهم وتبعهم عليه من غير تامل من لا يعمل بالقياس ومما
ينبه على ذلك ما وجدته في كلام بعض العامة حكاية عن بعض اهل

منهم من الاكتفاء بالواحد في تزكية الراوي هو مقتضى القياس وعن
الثاني ان من اشتراط العدالة في الراوي على ان المراد من الفاسق
في الاية من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها
وهو موقوف على العدالة كما بيناه انفا وانما صرنا الى قبول الشاهدين
لقيامهما مقام العلم شرعا وفرض العموم في الاية على وجه يتناول الاخبار
بالعدالة يؤدي الى حصول التناقض في مدلولها وذلك لان الاكتفاء بتعديل
الواحد يقتضي عدم توقف قبول الخبر بمجرده ولا يوجب العلم بانتفاء صفة الفسق لعدم العلم بانتفائها
وهذا تناقض ظاهر فلا بد من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة
لا يقال ما ذكرتموه وارد على قبول شهادة العدلين اذ لا علم معه لانا
نقول اللازم من قبول العدلين تخصيص الاية بدليل خارجي ولا محذور فيه
في مثله كيف وتخصيصها لازم وان وافقنا على تناولها للاخبار بالعدالة
من حيث ان تزكية الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد وهذا اكبر الشواهد على
ان النظر في الوجه الاول انما هو الى القياس كما نبهنا عليه اذا عرفت
هذا فاعلم ان طريقة معرفة الجرح كالتعديل والخلاف في الاكتفاء
بالواحد واشتراط التعدد جار فيه والمختار هو الاكتفاء في المقامين بواحد
اختلف الناس في قبول الجرح والتعديل مجردين عن ذكر السبب
فقال قوم بالقبول فيهما وصار اخرون الى خلافه فاوجبوا ذكر السبب
فيهما وفصل ثالث فاوجبه في الجرح دون التعديل ورابع فعكس استندوا

فهذه

في هذه الاقوال الى اعتبارات هينة ووجوه ركيكة لا جدوى في التعرض لذكرها
ولا اعلم في الاصحاب قائلا بشيء منها اذ لم يتعرض منهم للبحث في هذا الاصل الا القليل
على ما وصل الينا والذي استوجهه العلامة رحمه الله هنا هو ان المزكي والجارح ان
كانا عارفين بالاسباب قبل الاطلاق فيهما وذهب والدي رحمه الله الى الاكتفاء والا وجب ذكر السبب فيهما
بالاطلاق فيهما حيث يعلم عدم المخالفة فيما به تتحقق العدالة والجرح ومع
انتفاء ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السبب وهذا هو الاقوى ووجهه ظاهر
لا يحتاج الى البيان ومنه يعلم ضعف ما استوجهه العلامة اذا تعارض الجرح و
التعديل قال اكثر الناس تقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل
انه لم يعلم فسقا والجارح يقول انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان الجارح كاذبا
واذا حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع اولى ما امكن وهذه الحجة مدخولة من جهة
قال السيد العلامة جمال الدين ابن طاوس قدس الله روحه انه ان
كان مع احدهما رجحان بحكم التدبر الصحيح باعتبار فالعمل على الراجح والا
وجب التوقف وما قاله هو الوجه اذا قال العدل حدثني
عدل لم يكف في العمل بروايته على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد وكذا لو قال العدلان
ذلك بناء على اعتبارهما وهو اختيار والدي رحمه الله وذهب المحقق الى الاكتفاء به
بل اوسع منه حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل
وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسق لان اخباره بمذهبه شهادة
بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول فان قال عن

بعض اصحابه لم تقبل لكان ان يعني نسبته الى الرواة او اهل العلم فيكون البحث فيه
كالمجهول هذا كلامه وهو عجيب منه بعد اشتراطه العدالة في الراوي لان الاصحاب
لا ينحصرون في العدل اسمن لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له
انما يعلم بحال مع تعيين للمعدل وتسميته لينتظر له جارح اولا ومع الابهام
لا يؤمن وجوده والتمسك في نفيه بالاصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الخلاف في شان
كثير من الرواة وبالجملة فلا بد للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض حتى
يغلب على ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص
اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب كثيرا من الرواية بالصحة
من هذا القبيل لانه في الحقيقة شهادة بتعديل رواتها وهو بمجرده غير كاف في
جواز العمل بالحديث بل لا بد من مراجعة السند والنظر في حال الرواة ليؤمن من
معارضة الجرح   لا بد للراوي من مستند يصح له من اجله رواية الحديث
وتفصيل منه بسبب وهو في الرواية عن المعصوم نفسه ظاهر معروف في الرواية
عن الراوي ظله وجوه اعلاها السماع من لفظه سواء كان بقراءته في كتابه او
باملائه من حفظه ودونه القراءة عليه مع اقراره به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه
ودون ذلك اجازته رواية كتاب ونحوه ويحكى عن بعض الناس انكار جوازا
الرواية بالاجازة ويعزى الى الاكثرين خلافه وهذا البحث غير منقح في كلام
الاصحاب وتحقيق القول فيه ان لجواز الرواية بالاجازة معنيين وقع الخلاف
من بعضهم على الخلاف في كل منهما احدهما قبول الحديث والعمل به ونقله عن المجيز له

الماجز

المعبر بلفظ يدل على الواقع كاخبرني اجازة فان في العرف اخبار اجمالي باموره مضبوطة
معلومة مأمون عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما وما هذا شانه لا وجه للتوقف
في قبوله والتعبير عنه بلفظ اخبرني وما في معناه مقيدا بقوله اجازة تجوز مع القرينة
فلا مانع منه وتشمله الة في القراءة على الراوي لان الاعتراف اخبار اجمالي
ولم يلتفتوا الى الخلاف في قبوله وانما ذكر بعضهم ان قبوله موضع وفاق وان
خالف فيه من لا يعتد به ثم ان جماعة من الناس اجازوا في صورة الاعتراف
ان يقول الراوي اخبرني وحدثني ونحوهما من غير تقييد بقوله قراءة عليه و
نحوه والباقون على جوازه مقيدا بما ذكر الا المرتضى رضه فانه منع من استعمال
هذه الالفاظ ونحوها فيه وان كانت مقيدة حيث قال واما قول بعضهم
يجب ان يقول حدثني قراءة عليه حتى يزول الابهام ويعلم ان لفظ حدثني
ليست على ظاهرها فمنقطع لان قوله حدثني يقتضي انه سمعه من لفظه وادرك
نطقه به وقوله قراءة عليه يقتضي نقيض ذلك فكانه نفى ما اثبته وهذا من السيد
في غاية الغرابة فانه سد لباب المجاز اذ ما من مجاز الا ومعه قرينة تقابل الحقيقة
وتناقضها واذا كان معنى حدثني ما ذكره فقوله بعد ذلك قرينة على انه ليس
المراد حقيقة اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف بما قرئ عليه تشبيها له بالحديث
لما بينهما من المناسبة في المعنى وقد نقل العلامة رح هذا الكلام عن السيد في النهاية
وتنظر فيه قائلا انا نمنع اقتضاء حدثني حال انضمامها الى لفظ قراءة انه سمعه من
لفظه وادرك نطقه به وهو جيد وتفصيله ما ذكرناه واذ قد تبين ضعف ما ذهب

اليه السيد واتفاق من عداه على صحة اطلاق المقيد على القراءة مع الاعتراف فاني
مانع من اجرا مثله في صورة الاجازة والاعتبار فيهما واحد والمعنى الثاني لجواز الرواية
بالاجازة تسويغ قول الراوي بها حدثني واخبرني وما شبه ذلك من الالفاظ
التي ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلا وقد عزى الجميع من العامة القول به وهو بناء
لاعراض عن تحقيق هذا ويظهر من العلامة ره القول بعدم جواز الرواية بالاجازة
مطلقا تعويلا على العمل بخبر الواحد حيث قال واما الاجازة فلا حكم لها لان ما للتحمل
ان يرويه له ذلك اجازة له ام لم تجزه وما ليس له ان يرويه عليه مع
الاجازة وفقدها وعبارة السيد رضه هذه افهم ظاهرها القول بنفي
الجواز على الاطلاق الا ان التدبر في سابقها ولاحقها يطلع على ان
غرضه نفي جواز الرواية بها بلفظ حدثني واخبرني ونحوه فانه ذكر قبل
ذلك في البحث عن القراءة على الراوي ان كل من صنف اصول الفقه
اجاز ان يقول من قرأ الحديث على غيره ممن قرأ عليه فاقر به حدثني
واخبرني واجروه مجرى السماع من لفظه ثم قال والصحيح انه اذا قرأ
عليه واقر له به انه يجوز ان يعمل به اذا كان ممن يذهب الى العمل بخبر الواحد
ويعلم انه حديثه وانه سمعه لاقراره له بذلك ولا يجوز ان يقول حدثني
واخبرني لان معنى حدثني واخبرني انه نقل حديثا واخبر عن ذلك وهذا
كذب لم يجره وذكر بعد هذا ان المناولة وهي ان يشير المحدث غيره ويقول له
في كتاب اشار اليه هذا سماعي من فلان يجري مجرى ان يقرأ عليه و

يعرف به له

يعرف به له في علمه بانه حديثه فان كان ممن يذهب الى العمل باخبار الآحاد
عمل به ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة
وقال بعدها واكثر ما يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث اثر
في ان الاجازة جارية مجرى ان يقول في كتاب بعينه هذا حديثي وسماعي
ويجوز العمل به عند من يعمل باخبار الآحاد فاما ان يروي فيقول اخبرني
وحدثني فذلك كذب وسوق هذا الكلام كله كما ترى يدل على نفي
حكم الاجازة انما هو بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ حدثني ونحوه لا
مطلقا وقد حكم بمثل ذلك في القراءة على الراوي كما عرفت فهما عنده
في هذا الوجه سواء ولقد دقت عبارته في المناولة عن القبول فيهما حيث
صرح بجواز العمل في صورة القراءة وعبر هنا بما يشعر بنوع تشكك
نظر منه الى ان دلالة الاجازة على معنى المراد دون دون دلالة القراءة
والامر كذلك وقد عرفته فظهر ان ما يوهمه ظاهر تلك العبارة غير مراد فليعلم
اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر
حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة
فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قرا
ين الاحوال ولا مدخل للاجازة غالبا وانما فايدتها ح بقاء اتصال
سلسلة الاسناد بالنبي والائمة عليهم السلام وذلك امر مطلوب
مرغوب اليه للتيمن كما لا يخفى على ان الوجه في الاستغناء عن الاجازة

ربما في غيرها من قبائح وجوه الرواية غير ان رعاية التصحيح والامن من حدوث
التصحيف وشبهه من انواع الخلل يرشد الى وجه الحاجة الى السماع ونحوه وذلك
ظ وبقي في هذا الباب وجوه اخر مذكورة في كتب الفن يعلم حكمها مما ذكرنا
فلذلك اثرنا طي ذكرها على غرة   يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط
ان يكون الناقل عارفا بمواقع الالفاظ وعدم قصور الترجمة عن الاصل
في افادة المعنى ومساواتها له في الجلاء والخفاء ولم نقف على مخالف في
ذلك من الاصحاب نعم لبعض اهل الخلاف فيه خلاف ليس له دليل يعتد
به وحجتنا على الجواز وجوه منها ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد ابن مسلم
قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اسمع الحديث منك فازيد وانقص
قال ان كنت تريد معانيه فلا باس ومنها انه سبحانه وتعالى قص القصة
الواحدة بالفاظ مختلفة ومن المعلوم ان تلك القصة وقعت اما بغير العربية
او بعبارة واحدة منها وذلك دليل على جواز نسبة المعنى الى القائل وان تغاير اللفظ   اذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن
المعصوم ولم يلقه سواء ترك ذكر الواسطة راسا او ذكرها مبهمة كان يقول
او غيره كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبوله خلاف بين الخاصة
والعامة والاقوى عندي عدم القبول مطلقا وهو مختار والدي ره و
قال العلامة في النهاية الوجه المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع
عدالة الواسطة كمراسيل محمد ابن ابي عمير من الامامية وكلامه في التهذيب

خال

٨٣

خال عن هذا الاستثناء وهو الوجه لما سنبينه وحكى في النهاية القول بالقبول
عن جماعة من العامة ثم قال وهو قول محمد ابن خالد من قدماء الامامية وقال
المحقق ره انه اذا ارسل الراوي الرواية قال الشيخ ان كان ممن عرف
انه لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبل بشرط ان
لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة واحتج لذلك بان الا ثقة كما علمت
بالمسانيد فما جاز الاخر هذا عبارة المحقق بلفظها وهي تدل على توقفه
في الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشيخ وحجته من غير اشتهاد بالقبول او الرد
لنا ان من شرط القبول معرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانه وهي منتفية
في موضع النزاع اذ لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها سوى عن الرواية العدل
عنه وهو غير مفيد لانا نعلم بالعيان ان العدل يروي عن مثله وغيره ومع
فرض اقتصاره على الرواية عن العدل فهو انما يروي عمن يعتقد عدالته
وذلك غير كاف لجواز ان يكون له جارح لا يعلمه كما ذكرناه انفا وبدون
تعيينه لا يندفع هذا الاحتمال فلا يتوجه القبول ومن هذا يظهر ضعف ما
ذهب اليه العلامة في التهذيب من قبول نحو مراسيل محمد ابن ابي عمير مما
عرفت ان الراوي فيه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة لان العلم بعدالة
الواسطة ان كان مستندا الى اخبار الراوي بانه لا يرسل الا عن ثقة فهو
محل شهادة على المجهول المعين وان كان مستنده الاستقراء المرسلة
والاطلاع من خارج على ان المحذوف فيها لا يكون الا ثقة فهذا في معنى

علمت بان مراسيل عند سلامتها عن المعارض ٤٢

اجاز اصحابهم

الاسناد ولا نزاع فيه والعجب ان العلامة ره ذكر في الاحتجاج على مختاره
في النهاية ما هذا لفظه عدالة الاصل مجهولة لان علينا غير معلومة فصفته اولى
بالجهالة ولم يوجد الا رواية الفرع عنه وليست تعديلا فان العدل قد
يروي عمن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله لم يصر عدلا لجواز ان
يخفى حاله فلا يعرفه بفسق ولو عينه لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه العدل
وهذا الكلام كما ترى يدل على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل
مجهول العين بمجرده فتعين ان يكون المستند عنده في ذلك الا استقرا
وحصوله في نهاية البعد وعلى تقديره يخرج عن محل النزاع كما عرفت واما
كلام الشيخ فيرد على اوله ما ورد على العلامة ره ان عمل الطائفة يتوقف
التمسك به عندنا على بلوغه حد الاجماع ولا نعلمه حجة القائلين بالقبول مطلقا
وجوه منها ان رواية العدل عن الاصول المسكوت عنه تعديل له لانه
لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملبسا غاشا وعدالته تنافي
ذلك ومنها ان اسناد الحديث الى الرسول صلى الله عليه واله يقتضي
صدقه لان اسناد الكذب ينافي العدالة واذا ثبت صدقه تعين
قبوله وذكروا وجوها اخر ربما تركنا نقلها لظهور فسادها والجواب
عن هذين الوجهين ظاهر مما حققنا فلا نطيل بتقريره   ينقسم خبر الواحد
باختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها الى اربعة اقسام تخص كل قسم منها في الاصطلاح باسم الاول

الصحيح وهو ما اتصل سنده الى المعصوم وان اعتراه بعد ذلك
ارسال او غيره من وجوه الاختلال فيقال صحيح فلان عن بعض
اصحابنا عن الصادق عليه السلام وقد يطلق على جملة من الاصحاب جامعة
للشرائط سوى الاتصال بالمعصوم محذوفة للاختصار فيقال مثلا روى
الشيخ في الصحيح عن فلان ويقصد بذلك بيان حال تلك الجملة المحذوفة
واكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون المذكور من رجال السند اكثر
من واحد الثاني الحسن وهو متصل السند الى المعصوم بامامي الممدوح من
غير معارضة ذم مقبول ولا ثبوت عدالته في جميع المراتب او بعضها مع
كون الباقي بصفة رجال الصحيح وقد يستعمل على قياس ما ذكر في الصحيح الثالث
الموثق وهو ما دخل في طريقه من نص الاصحاب على توثيقه مع فساد عقيدته لكنه منصوص على توثيقه بين
الاصحاب ولم يشتمل باقي الطريق على ضعف من جهة اخرى ويسمى
القوي ايضا ويستعمل اللفظ الاول في المعنيين المذكورين في ذينك القسمين
الرابع وهو اي ضعيف ما لا يجتمع فيه شروط احد الثلثة بان اشتمل طريقه
على مجروح بغيره او فاسد المذهب او مجهول ويسمى هذه الاقسام الاربعة
اصول الحديث لان له اقساما اخر باعتبارات شتى وكلها ترجع الى
هذه الاقسام الاربعة وليس هنا موضع تفصيلها وانما تعرضنا لبيان
الاربعة لكثرة دوران الفاظها على السن الفقهاء   في النسخ
لا ريب في جواز النسخ ووقوعه وما يحكى فيهما من الخلاف لا يستحق ان

(في الهامش:) بنقل العدل الضابط عن مثله في جميع الطبقات
وربما يطلق هذا اللفظ مضافا الى راو معين
على ما جمع السند اليه الشرائط خلا الاتصال الى
المعصوم

ان نظر اليه وجمهور اصحابنا علي اشتراطه بحضور وقت الفعل المنسوخ سواء فعل
ام لم يفعل ووافقهم علي ذلك جمع من العامة وحكي المحقق ره عن المفيد القول
بجوازه قبل حضور وقت العمل وهو مذهب اكثر اهل الخلاف والحق الاول
لنا انه لو وقع ذلك لاقتضي تعلق النهي بنفس ما تعلق به الامر وهو محال لان
الامر يدل علي كونه حسنا والنهي علي كونه قبيحا واجتماعهما وهو ظاهر الاستحالة ولان الفعل الواحد
اما حسن او قبيح فبتقدير ان يكون حسنا يكون النهي عنه قبيحا وبتقدير ان
يكون قبيحا يكون الامر به قبيحا احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالي يمحو الله ما يشاء
ويثبت فانه يتناول بعمومه موضع النزاع الثاني انه تعالي امر ابراهيم عم بذبح
ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل الثالث ما روي ان النبي صلعم امر ليلة المعراج
بخمسين صلوة ثم راجع الي ان عادت الي خمس وذلك نسخ قبل
وقت الفعل الرابع ان المصلحة قد تتعلق بنفس الامر والنهي فيحصل الاقتصار عليهما
من دون ارادة الفعل والجواب عن الاول ان المحو والاثبات يتعلقان
علي المشية ولا نعلم انه شاء مثل هذا وعن الثاني ان ابراهيم عم لم يؤمر بالذبح
الذي هو فري الاوداج بل بالمقدمات كما يدل عليه قوله تعالي قد صدقت الرؤيا
ولو كان ما فعله بعض المامور لكان مصدقا لبعض الرؤيا وقد سبق بيان
ذلك وعن الثالث المطالبة بصحة الرواية مع ان فيها طعنا علي الانبياء
بالاقدام علي المراجعة في الامر المطلقة وعن الرابع ان الامر والنهي تبعان
متعلقهما فان كان حسنا كانا كذلك والا كانا قبيحا علي انه لو صح

ذلك

ذلك لم يكن مرادا فلا يكون مامورا به فينتفي النسخ ح يجوز نسخ
كل من الكتاب والسنة المتواترة والاحاد به ولا يعرف فيه من الاصحاب
مخالف وجمهور اهل الخلاف وافقونا فيه وانكره شذوذ منهم وهو
ضعيف جدا لا يلتفت اليه ولا ينسخ الكتاب والسنة المتواترة بالاحاد عند
اكثر العلماء لان خبر الواحد مظنون وهما معلومان ولا يجوز ترك المعلوم
للمظنون وذهب شرذمة من العامة الي جوازه وربما نقل بعضهم الخلاف
في الجواز مدعيا ان محله هو الواقع واما اصل الجواز فموضع وفاق
وامر البحث في ذلك قليل الجدوي فترك الاشتغال بتحقيقه احري و
اما الاجماع فنفي جواز نسخه والنسخ به خلاف مبني علي الجواز في ان الاجماع هل
يمكن استقراره قبل انقطاع الوحي او لا قال المرتضي رضه ان مخالفي
اصول الفقه ذهبوا كلهم الي ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا و
اعتلوا في ذلك بانه دليل مستقر بعد انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه ولا النسخ به
وهذا القدر غير كاف لان القائل ان يعترضه فيقول اما الاجماع عندنا
فدلالته مستقرة في كل حال قبل انقطاع الوحي وبعده فما ثبت ذلك سقطت
هذه العلة علي ان مذهب مخالفينا في كون الاجماع حجة يقتضي انه في الاحوال
كلها مستقر لان الله تعالي امر باتباع المؤمنين وهذا حكم حاصل قبل
الوحي وبعده والنبي صلعم خبر علي مذاهبهم بان امته لا تجتمع علي خطاء وهذا
ثابت في ساير الاحوال واذا كان الاجماع دليلا علي الاحكام كما يدل

الكتاب والسنة والنسخ لا يتناول الادلة وانما يتناول الاحكام التي تثبت بها فالمانع
من ان يثبت حكم باجماع الامة قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ باية تنزل او يثبت
حكم باية تنزل فينسخ باجماع الامة على خلافه والاقرب ان يقال ان الامة
مجمعة على ان ما ثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به هذا كلام السيد رضه وحكى المحقق
من الشيخ بعد ان نقل مضمون كلام السيد رضه انه قال الاجماع دليل عقلي او
النسخ لا يكون الا بدليل شرعي فلا يتحقق النسخ فيما يكون مستنده العقل ثم حكى عن
بعض المتاخرين انه قال لا اجماع لا يكون الا اتفاق وانما يكون عن مستند قطعي
عقلي فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع قال المحقق ره في هذه الوجوه
اشكال والذي يجيء على مذهبنا انه يصح دخول النسخ فيه بناء على ان الاجماع
انضمام الاقوال الى قول لو انفرد لكانت الحجة فيه فيجوز حصول مثل هذا في زمن
النبي صلعم ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية وكان يجوز نسخ الحكم المعلوم
من السنة والقران باقوال يدخل في جملتها قول النبي صلعم وهذا الكلام جيد
غير انه لا يترتب عليه فائدة مهمة كما لا يخفى   معنى النسخ شرعا هو الاعلام
بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي متراخ عنه وجه لولاه لكان الحكم
الاول ثابتا وعلى هذا فزيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست نسخا
للمزيد عليه صلوة كانت تلك العبادة او غيرها وهو قول جمهور العلماء ونفى
الى قوم من العامة القول بان زيادة صلوة على الصلوة يقتضي نسخ لانها تخرج
الوسطى عن كونها وسطى وهو ظاهر الفساد واما العبادة الغير المستقلة فقد

اختلف الناس

اختلف الناس في ان زيادتها هل نسخ او لا والمحققون على انها ان رفعت
حكما شرعيا مستفادا من دليل شرعي كانت نسخا والا فلا وهو الظاهر لما علم من
تفسيره وقال المرتضى رضه ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في
الشريعة حتى يصير لو وقع مستقلا من دون تلك الزيادة لكان عاريا
من تلك الاحكام الشرعية التي كانت له او بعضها فهذه الزيادة تقتضي
النسخ ومثاله زيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال قال وانما قلنا
ان هذه الزيادة قد غيرت الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد الزيادة
الركعتين على ما كان يفعلهما عليه اولا لم يكن لهما حكم وكانه ما فعلهما
ويجب عليه استينافهما لان مع هذه الزيادة يتاخرها يجب التشهد والسلام ومع
فقده هذه لا يكون كذلك وكلما ذكرناه يقتضي تغير الاحكام الشرعية بهذه
الزيادة وقد حكى المحقق ره عن الشيخ موافقة السيد على هذه المقالة واختار
هو ما حكيناه اولا محتجا بان الشرط النسخ ان يكون رافعا لمثل الحكم الشرعي
المستفاد بالدليل الشرعي فبتقدير ان يكون ذلك الحكم مستفادا من العقل
لا يكون الرفع لمثله نسخا والا لكان كل خبر يرفع البراءة الاصلية نسخا وهو باطل
ثم ذكر كلام السيد في الزيادة على الركعتين بطريق واجاب بانا لا نم ان
ذلك النسخ لوجوب الركعتين ولا للتشهد ان كان التغير فيهما ثابتا بل بتقدير
ان يكون الشرع دل على وجوب تعقيب التشهد للثانية يلزم ان يكون الامر بتاخيره
نسخا للتعجيله اذ لم يرفع الدليل الثاني شيئا غير ذلك واما الركعتين فان حكمها

باق من كونهما واجبين غاية ما في الباب ان وجوبهما كان منفردا فصار منضما

والشيء لا ينسخ بانضياف غيره اليه كما لا ينسخ وجوب فريضة واحدة اذا

وجب بعدها اخرى واما كونهما لو انفردتا لما اجزأتا بعد ان كانتا مجزيتين

فان الاجزاء يعلم لا من منطوق الدليل بل بالعقل فلم يكن نسخا ولو علم الاجزاء من

نفس الدليل الشرعي لكان المنسوخ اجزاءهما منفردتين لا وجوبهما اذا عرفت

هذا فاعلم ان اثر هذا الاختلاف يظهر في جواز اثبات الحكم بخبر الواحد بناء

على انه لا ينسخ به الا الدليل المقطوع به فكلما يثبت كونه ناسخا لا يجوز اثباته

به وهذا عند التحقيق اثره هين كغيره من آثار اكثر مباحث هذه الباب

القياس هو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر

لاشتراكهما في علة الحكم فموضع الحكم الثابت يسمى اصلا وموضع الآخر

يسمى فرعا والمشترك جامعا وعلة والمستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا

على منع العمل بالمستنبطة الا من شذ وحكى اجماعهم فيه غير واحد منهم و

تواتر الاخبار بانكاره عن اهل البيت عليهم السلام وبالجملة فمنعه يعد

في ضروريات المذهب واما المنصوصة فبالعمل بها خلاف بينهم

وظاهر المرتضى رضه المنع منه ايضا وقال المحقق ره اذا نص الشرع

على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك

العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا وقال العلامة

ره الاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها

في الفرع كان

في الفرع كان حجة واحتج لذلك في النهاية بان الاحكام الشرعية تابعة

للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص على العلة عرفنا انها الباعثة

والموجبة لذلك الحكم فاين وجدت وجب وجود المعلوم ثم حكى عن المانعين

الاحتجاج بان يقول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل

ان يكون العلة هي الاسكار وان يكون اسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة

الى الخمر معتبرا فيه واذا احتمل الامران لم يجز القياس واجاب بالمنع

من احتمال اعتبار القيد في العلة فان تجويز ذلك يستلزم تجويز مثله في

العقليات حتى يقال الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل خاص وهو

محلها فالحركة القائمة بغيره لا يكون علة للمتحركية سلمنا امكان كون القيد

معتبرا في المحلة للعرف فليسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان قول

الاب لابنه لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم يقتضي نهيه عن اكل كل

حشيشة تكون سما سلمنا عدم ظهور الغاء القيد لكن دليلكم انما

يتمشى فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا اما لو قال علة

حرمة الخمر هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال ثم اورد الاعتراض

بان الحركة ان عنيتم بها معنى يقتضي المتحركية فهذا المعنى يمتنع فرضه بدون

معنى آخر يتأتى فيه ذلك الاحتمال فهناك ثم انه لا بد في ابطاله من

دليل منفصل قولكم العرف يقتضي الغاء هذا القيد قلنا ذلك عرف

بالقرينة وهي شفقة الاب المانعة من تناول المضر فلم قلتم انه في العلة

كك قولكم او صرح بان العلة هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال قلنا
في هذه الصورة يستلزم الاسكار الحرمة اين وجد لكنه ليس بقياس
لان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة يوجب
العلم بثبوت هذا الحكم في كل محاله ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال
متاخرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا والآخر اصلا
اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا وقال بعد ذلك والتحقيق
في هذا الباب ان يقال ان النزاع هنا لفظي لان المانع انما منع
من التعبد به لان قوله حرمت الخمر لكونها خمرا مسكرا محتمل لان يكون
في تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم وان يكون في تقدير
التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان المطيع فظهر انهم
متفقون على ذلك نعم النزاع وقع في ان قوله حرمت الخمر مسكرا
هل هو بمنزلة علة التحريم الاسكار ام لا فيجب ان يجعل البحث في
هذا الا في ان النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع موارده
فان ذلك متفق عليه واقول كان العلامة ولم يقف على احتجاج
المرتضى رضه فيهذا الباب فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم
لفظيا وانهم يتفقون في المعنى وكلام المرتضى رضه مصرح بخلاف
ما ظنه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي
الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة

واحدة

واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه
وقد يكون المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال
وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر فهذا باب في الدواعي معروف
لهذا جاز ان يعطى لوجه الاحسان فقير دون فقير ودرهم دون درهم
وفي حال دون حال وان كان فيما نفعله الوجه الذي لاجله فعلنا
بعينه ثم قال واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب ا
لتخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على
موضعه وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان
عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه وهو ماله كان هذا المعين
مصلحة هذا كلامه ودلالته على كون النزاع في المعنى ظاهرة فلا وجه لدعوى
العلامة ره الاتفاق فيه نعم من جعل الحجة ما ذكره فهو موافق في المعنى فلا
ينبغي ان يعد في المانعين اذا عرفت هذا فاعلم ان الاظهر عندي
ما قاله المحقق ره ووجهه يظهر من تضاعيف الكلام في هذا المقام فلا نطيل
بتقريره واما حجة المرتضى رضه فجوابها ان المتبادر من العلة حيث يشهد
بانسلاخ الخصوصية فيها تعلق الحكم بها لا بيان الداعي او وجه المصلحة
وذهب العلامة ره في التهذيب وكثير من العامة الى ان تعدية الحكم في تحريم
التافيف الى الاذى الزائد عنه من باب القياس وسموه بالقياس الجلي وانكر
ذلك المحقق ره وجمع من الناس واختلفوا في وجه التعدية فقيل انه بدلالة

مفهومه وفحواه عليه وسمّوه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حكم غير
المذكور فيه موافقا للمذكور ويقابله مفهوم المخالفة وهو ما يكون حكم غير المذكور
فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط والوصف ويسمّى هذا دليل الخطاب
ويقال للاول فحوى الخطاب ايضا ولحن الخطاب وقال قوم انه منقول عن موضوعه
اللغوي الى المنع من انواع الاذى وهو صريح كلام المحقق في الحجة الذي منهن
لا لكون شيء قياسا انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود من ا
الحكم كالاكرام في منع التأفيف وعن كونه آكد في الفرع لما حكم به دلالة المعنى
للقياس الا ذلك واجيب بان المعنى المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا
بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة هذا يقول به كل من
لا يقول بحجية القياس ولو كان قياسا لما قال به النافي له ورد بانه لا نافي
للقياس الجلي اعني ما يعرف الحكم فيه بالطريق الاولى حتى يقال انه قائل بهذا
المفهوم دون القياس ويجعل ذلك حجة على انه ليس بقياس وحجة النافين
القطع بافادة الصيغة في مثل المعنى المذكور من غير توقف على استحضار القياس
واجيب بان التوقف على استحضاره هو القياس الشرعي لا الجلي فانه مما
يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد واذا عرفت
هذا فالحق ما ذكره بعض المحققين من ان النزاع هنا لفظي لا طائل تحته
اختلف الناس في استصحاب الحال ومحله ان يثبت حكم في وقت ثم
يجيء وقت آخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان

وهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم به في الوقت الثاني الى دليل المرتضى رضه و
جماعة من العامة على الثاني ويحكى عن المفيد رحمه المصير الى الاول وهو اختيار
الاكثر وقد مثل له بالمتيمم اذا دخل في الصلوة ثم راى الماء في اثنائها فان
الاتفاق واقع على وجوب المضي فيها قبل الرؤية فهل يستمر على فعلها بعد
استصحابا للحال الاول ام يستانفها بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال
بالاول ومن اطرحه قال بالثاني احتج المرتضى رضه بان في استصحاب الحال جمعا
بين حالين في حكم من غير دلالة لان الحالين مختلفان من حيث كان غير واجد
للماء في احديهما وواجدا له في الاخرى فكيف يسوى بين الحالين من غير دلالة
قال واذا كنا قد اثبتنا الحكم في الحالة الاولى بدليل فالواجب ان ينظر فان
كان الدليل يتناول الحالين سوينا بينهما فيه وليس هذا استصحابا وان
كان تناول الدليل انما هو للحال الاولى فقط والثانية عارية من دليل
فلا يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحالة مع الخلو من
الدليل مجرى الاولى لو خلت من دلالة فاذا لم يجز اثبات الحكم للاولى الا
بدليل فكذلك الثانية ثم اورد سؤالا حاصله ان ثبوت الحكم في الحالة الاولى
يقتضي الاستمرار الا لمانع اذ لو لم يجب ذلك لم نعلم استمرار الاحكام
في موضع وحدوث الحوادث لا يمنع ذلك كما لا يمنع حركات الفلك
وما جرى مجراها من الحوادث فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع واجاب
بانه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى وكيفية اثباته

وهل يثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار وهل يعلق بشرط امراعى او
لم يعلق قال وقد علمنا ان الحكم الثابت في الحال الاولى انما يثبت بشرط فقد الماء
والماء في الحالة الثانية موجود وانفقت الامة على ثبوته في الاولى واختلف في
الثانية فالحالتان مختلفتان وقد ثبت في العقول ان من شاهد زيدا في
الدار ثم غاب عنه لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد
وصار كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو فيها مع
فقد الرؤية فاما القضاء بان حركة الفلك وما جرى مجريها لا يمنع من
استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة وعلى من ادعى ان رؤيته الماء
لم تغير الحكم ثم قال ومثل ذلك تجيب من قال فيجب ان لا يقطع بخبر من
اخبرنا من مكة وما جرى مجريها من البلدان على استمرار وجودها لكن
انه لا بد للقطع على الاستمرار من دليل اما عادة او ما يقوم مقامها
ولو كان البلد الذي خبرنا عنه على ساحل البحر لجوزنا زواله بغلبة
البحر الا ان يمنع من ذلك خبر متواتر فالدليل على ذلك كله لا بد منه
حجة القول الآخر وجوه الاول ان المقتضي للحكم الاول ثابت والعارض
لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضي الحكم الاول
ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير وان العارض لا يصلح رافعا له
فلان العارض انما هو احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون
كل واحد منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت اولا سليما عن رافع

ال

ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا لانقلب من الامكان
الذاتي الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان الثاني جائز الثبوت كما
كان اولا فلا ينعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى
الآخر لا لمؤثر فاذا كان التقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه
ارجح من عدمه في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب الثالث ان
الفقهاء عملوا باستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك
موجود في موضع الخلاف وذلك كمسألة من تيقن الطهارة وشك في الحدث
فانه يعمل على يقينه وكذا العكس ومن تيقن طهارة ثوبه في حال بنى
على ذلك حتى يعلم خلافها وشهد بشهادة بنى على بقائها حتى يعلم
من دافعها ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء النكاح ولم تقسم امواله
وعزل نصيبه في المواريث وما ذلك الا لاستصحاب حال حياته وهذه
العلة موجودة في مواضع الاستصحاب فيجب العمل به الرابع ان العلماء
يطبقون على وجوب الابقاء مع عدم الدلالة الشرعية على ما يقتضيه البراءة
الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا اذا تقرر ذلك فاعلم ان المحقق
ره ذكر في اول كلامه ان العمل بالاستصحاب محكي عن المفيد وقال انه
المختار واحتج له بهذه الوجوه الاربعة ثم ذكر حجة المانع والجواب عنها
وقال بعد ذلك والذي نختار نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك
الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح

مثلا فانه يوجب حل الوطي مط فاذا وقع في الالفاظ التي تقع بها الطلاق
كقوله انت خلية او برية فان المستدل يدعي ان الاطلاق لا تقع بها
لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها
لكان الاستدلال صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مط ولا
نعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا
عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم
لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فلزم دوام
الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت
الرافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا
بغير دليل وان كان يعني به امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه وهذا الكلام
جيد لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره اولا ومصير الى القول الآخر
كما يرشد اليه تمثيله لموضع النزاع بمسئلة المتيمم ويفصح عنه حجة المرتضى فكانه
استشعر ما يرد على احتجاجه من المناقشة فاستدرك بهذا الكلام و
قد اختار في المعتبر قول المرتضى رضه وهو الاقرب

اصل الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة في امر يقال
اجتهد في حمل الثقيل ولا يقال ذلك في الحقير واما في الاصطلاح فهو استفراغ
الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي وقد اختلف الناس في قبوله للتجزية
بمعنى جريانه في بعض المسائل فقط فلا ح ان يجتهد فيها اولا فذهب العلامة في

التهذيب

التهذيب والشهيد في الذكرى والدروس ووالدي في جملة من كتبه وجمع
من العامة الى الاول وصار قوم الى الثاني حجة الاولين انه اذا اطلع على
دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المط في تلك المسئلة وعدم
علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها وح فكما جاز لذلك الاجتهاد فيها فكذا
هذا واحتج الآخرون بان كلما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا
يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجاب ا
الاولون بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه
وحيث يحصل التجويز المذكور يخرج عن الفرض والتحقيق عندي في
هذا المقام ان فرض الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض
على وجه تساوي استنباط المجتهد المط لها غير ممتنع ولكن التمسك في جواز
الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواة فيه للمجتهد المط قياس لانا
نقول به نعم لو علم ان العلة في ظن المجتهد المط هي قدرته على
استنباط المسئلة امكن الالحاق من باب منصوص العلة ولكن
الشان في العلم بالعلة لفقد النص عليها ومن الجائز ان يكون هي قدرته
على استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب الى الاعتبار من حيث
ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة ولا شك ان القوة الكاملة
ابعد عن احتمال الخطاء من الناقصة فكيف يستويان سلمنا لكن
التعويل في اعتماد ظن المجتهد المط انما هو على دليل قطعي وهو اجماع

الائمة عليه وقضاء الضرورة به واقصى ما يتصور في موضع النزاع ان يحصل دليل ظني
يدل على مساواة التجزي للاجتهاد المطلق واعتماد التجزي عليه يقتضي الى الدور
لانه تجزي في مسئلة التجزي وتعلق بالظن في العمل بالظن ورجوعه في ذلك الى
فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكن لكنه خلاف المراد اذ الغرض الحاقه ابتدا
بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلد بحسب الذات وان كان بالعرض الحاق
بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطة
بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان شئت قلت تركب
التقليد والاجتهاد وهو غير معروف   وللاجتهاد المطلق شرائط
يتوقف عليها اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم
من اللغة ومعاني الالفاظ العرفية ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من
الكتاب والسنة ولو بالرجوع الى الكتب المعتمدة ويدخل في ذلك معرفة
النحو والتصريف ومن الكتاب قدر ما يتعلق بالاحكام بان يكون عالما
بمواقعها ويتمكن عند الحاجة من الرجوع اليها ولو في كتب الاستدلال
ومن السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من ا
لاصول المصححة ما يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع
اليها وان يعلم احوال الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة وان
يعرف مواقع الاجماع ليتحرز عن مخالفته وان يكون عالما بالمطالب
الاصولية من احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص الى غير ذلك

من مقا

من مقاصده التي يتوقف الاستنباط عليها وهو اهم المعلوم للمجتهد كما نبه عليه
بعض المحققين ولا بد ان يكون ذلك بطريق الاستدلال على كل اصل منها
لما فيها من الاختلاف لا كما يتوهمه القاصرون وان يعرف شرائط البرهان
لامتناع الاستدلال بدونه الا من فاز بقوة قدسية تغنيه عن ذلك
وان يكون له ملكة مستقيمة وقوة ادراك يقتدر بها على اقتناص الفروع
من الاصول ورد الجزئيات الى قواعدها والترجيح في موضع التعارض
اذا عرفت هذا فاعلم ان جمعا من الاصحاب وغيرهم عدوا في الشرائط
معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشرع من حدوث العالم وافتقاره الى
صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث الانبياء مصدق اياهم
بالمعجزات كل ذلك بالدليل الاجمالي وان لم يقدر على التحقيق بالتفصيل كما هو
دأب المتبحرين في علم الكلام وناقشهم في ذلك بعض المحققين بان هذا من لوازم
الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرائطه وهو حسن مع ان ذلك لا
يختص بالمجتهد اذ هو شرط الايمان واما معرفة فروع الفقه فلا يتوقف عليه
اصل الاجتهاد ولكنها قد صارت في هذا الزمان طريقا يحصل بها الدربة
فيه ويعين على التوصل اليه وما يلهج به جهلا او تجاهلا بعض اهل العصر من توقف
الاجتهاد على امور وراء ما ذكرناه فمن الخيالات التي تشهد البديهة بفسادها
والدعاوي التي تقتضي الضرورة من الدين بكذبها   اتفق الجمهور
من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات التي وقع

التكليف بها واحد وان الآخر مخطئ وآثم لان الله تعالى كلف فيها بالعلم
ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر فيبقى في العهدة وخالف في ذلك شذوذ من
اهل الخلاف وهو بمكان من الضعف واما الاحكام الشرعية فان كان عليها
دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطئ غير معذور وان كانت مما
يفتقر الى النظر والاجتهاد فالواجب على المجتهد استفراغ الوسع فيها ولا اثم
عليه ح قطعا بغير خلاف يعتد به نعم اختلف الناس في التصويب فقيل
كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم معين لله فيها بل حكم الله فيها تابع لظن المجتهد
فما ظنه فيها كل مجتهد فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده وقيل ان المصيب
فيها واحد لان لله تعالى فيها حكما معينا فمن اصابه فهو المصيب وغيره مخطئ
معذور وهذا القول هو الاقرب الى الصواب وقد جعله العلامة في النهاية
رأي الامامية وهو مؤذن بعدم الخلاف بينهم فيه وكيف كان فلا اثر
للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التأثيم كثير طائل فلا جرم كان ترك
الاشتغال بتقرير حججهم على ما فيها من الاشكال اوفق بمقتضى الحال
والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله
وعلى هذا فالرجوع الى الرسول ص ليس تقليدا له وكذا رجوع العامي
الى المفتي لقيام الحجة في الاول بالمعجزة وفي الثاني بما سنذكره هذا بالنظر الى
اصل الاستعمال والا فلا ريب في تسمية اخذ المقلد العامي بقول
المفتي تقليدا في العرف وهو ظ اذا تقرر هذا فاكثر العلماء على جواز التقليد

لمن لم يبلغ

لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد سواء كان عاميا ام عالما بطرف من العلوم
وعزى في الذكرى الى بعض قدماء الاصحاب وفقهاء الحلبيين منهم
القول بوجوب الاستدلال على العوام وانهم اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع
اى صدر من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقايع او النصوص الظاهرة
وان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع
في متنه ودلالته والنصوص محصورة وضعف هذا القول ظ وقد حكى
غير واحد من الاصحاب اتفاق العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء
من غير تناكر واحتجوا مع ذلك بانه لو وجب على العامي النظر في ادلة
المسائل الفقهية لكان ذلك اما قبل وقوع الحادثة او عندها و
القسمان باطلان اما قبلها فبالاجماع ولانه يؤدي الى استيعاب
وقته بالنظر في ذلك فيؤدي الى الضرر بامر المعاش المضطر اليه واما عند
نزول الواقعة فلان ذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي
عند نزول الواقعة بصفة المجتهدين وبالجملة فهذا الحكم لا مجال للتوقف
فيه والحق منع التقليد في اصول العقائد وهو قول جمهور
علماء الاسلام الا من شذ من اهل الخلاف والبرهان الواضح قائم
على خلافه فلا التفات اليه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق لعله مصير
الى المنع في هذا الاصل وذكر الاحتجاج عليه قال واذا ثبت انه غير
جائز فهل هذا الخطأ موضوع عنه قال ابو جعفر رضه نعم وخالفه الاكثرون

احتج رضه باتفاق الامصار على الحكم بشهادة العامي مع بكونه لا يعلم
تحرير العقايد بالادلة القاطعة لا يقتضي قبول الشهادة وانما كان لانهم يعرفون
اوائل الادلة وهو سهل المأخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف
لم يبق من يوصف بالاخذ فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم
يعلم ما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم
بحصول تلك الادلة للشاهد منهم لكن ذلك مجرد ولان النبي صلعم كان
يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمه بها
بل يامره بتعلم الامور الشرعية اللازمة له كالصلوة وما اشبهها وفي هذا
الكلام اشعار بميل المحقق الى موافقة الشيخ على ما حكاه عنه او تردده فيه مع
انه ليس بشيء لان تحرير الادلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبهة الواردة
فيها ليس بلازم بل اللازم معرفة الدليل الاجمالي بحيث يوجب الطمانينة
وهذا يحصل بايسر نظر فلذلك لم يوقفوا قبول الشهادة على استعلام المعرفة
ولم يكن النبي صلعم يعرض الدليل على الاعرابي المسلم اذ كانوا يعلمون انهم
العلم بهذا القدر كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام
على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف
الخبير ويعتبر في المفتي الذي يرجع اليه المقلد مع الاجتهاد ان يكون مؤمنا
عدلا وفي صحة رجوع المقلد اليه علمه بحصول الشرايط فيه اما بالملازمة
المطلعة او بالاخبار المتواترة او القراين الكثيرة المتعاضدة او شهادة

العدلين

العدلين العارفين لانها حجة شرعية الا ان اجتماع شرايط قبولها في هذا
الموضع عزيز الوجود كما لا يخفى على المتامل ويظهر من الاصحاب هنا نوع
اختلاف فان العلامة قال في التهذيب لا يشترط في المستفتي علمه بصحة
اجتهاد المفتي بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان
يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له
هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع المسلمين على
استفتائه وتعظيمه وقال المحقق لا يكتفي العامي بمشاهدة المفتي متصدرا
ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة عليه ولا اتصافه با
لزهد والتورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا بل لا بد ان
يعلم منه الاتصاف بالشرايط المعتبرة من ممارسة العلماء وشهادتهم
له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه والاختلاف بين هذين
الكلامين ظاهر كما ترى وكلام المحقق هو الاقوى ووجهه واضح
لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة بالاية على ما صار اليه مردود
اما اولا فلمنع العموم فيها وقد نبه عليه في النهاية واما ثانيا فلانه على
تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرايط الفتوى بالنظر
الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره بل عدم
جوازه ومع فلا بد من العلم بحصول الشرط او ما يقوم مقام العلم وهو
شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى الموافقة لما ذكره المحقق

حيث قال وللعامي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم با
لمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في
العلم والصيانة ايضا والديانة قال وليس يطعن في هذه الجملة قول من
يبطل الفتيا بان يقال كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا
نعلم شيئا من التجارة والصناعة في هذا البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة
والصناعة وكذا العلم بالنحو واللغة وفنون الاداب اذا عرفت هذا
فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد المفتي ظ وكذا مع التعدد والاتفاق
في الفتوى واما مع الاختلاف فانه علم استواؤهم في المعرفة في العدالة
تخير المستفتي في تقليد ايهم شاء وان كان بعضهم ارجح في العلم والعدالة من بعض
تعين عليه تقليده وهو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم عليه
ان الثقة بقول الاعلم اقرب واوكد وحكي عن بعض الناس القول بالتخيير
ههنا ايضا والاعتماد على ما عليه الاصحاب وترجح بعضهم بالعلم وبعضهم با
لورع قال المحقق يقدم الاعلم لان الفتوى تستفاد من العلم لا من الورع
والقدر الذي عنده من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان
ورع الاخر وهو حسن وذهب العلامة في التهذيب الى جواز بناء المجتهد في
الفتوى على الاجتهاد السابق ومنع ذلك المحقق فعد في شرائط تسويغ الفتوى
ان يكون المفتي بحيث اذا سئل عن لمية الحكم في كل واقعة يفتي بها اتى به وبجميع اصوله
التي يبني عليها وقال في موضع اخر اذا افتى المجتهد عن نظر في واقعة ثم وقعت

بعينها

بعينها في وقت اخر فان كان ذاكرا لدليلها جاز له الفتوى وان نسيه افتقر
الى استيناف نظر فان ادى نظره الى الاول فلا كلام وان خالفه وجب
الفتوى بالاخير ولا ريب ان ما ذكره المحقق احوط غير ان ما ذهب اليه العلامة
متوجه لان الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل فوجب الاستيناف
عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل وليس ط لا نعرف خلافا في عدم
اشتراط مشافهة المفتي في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا
واحتجوا لذلك بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا
روى عن المفتي ويلزم العسر بالتزام السماع منه وهل يجوز العمل بالرواية
عن الميت ظ الاصحاب الاطباق على عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه
والحجة المذكورة للمنع في كلام الاصحاب على ما وصل الينا رديئة جدا لا تستحق
ان نذكر ويمكن الاحتجاج بان التقليد انما ساغ بالاجماع المنعقد عليه سابقا
وللزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين لا
يصلح دليلا في موضع النزاع لان صورة حكاية الاجماع صريحة في ا
لاختصاص بتقليد الاحياء والحرج والعسر يندفعان بتسويغ التقليد في
الجملة على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية
وفرض العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد وح فالقائل بالجواز ان كان
ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور ظ وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل
بفتاوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اطباق

علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى
الاجماع [illegible] فيه صريحا بعض الاصحاب في التعادل والترجيح
تعادل الامارتين اي الدليلين الظنيين عند المجتهد تقتضي تخييره في
العمل باحدهما لا نعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا وعليه اكثر اهل
الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع الى البراءة الاصلية وانما
يحصل التعادل مع اليأس من الترجيح بكل وجه لوجوب المصير اليه اولا
عند التعارض وعدم امكان الجمع ولما كان تعارض الادلة
الظنية عندنا منحصرا في الاخبار لا جرم كانت وجوه الترجيح كلها
راجعة اليها وهي كثيرة منها الترجيح بالسند ويحصل بامور الاول كثرة
الرواة كان يكون رواة احدهما اكثر عددا من رواة الاخر
فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن اذ العدد الاكثر ابعد عن الخطاء من
الاقل ولان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوي حتى ينتهي
الى التواتر المفيد لليقين الثاني رجحان راوي احدهما على راوي
الآخر في وصف يغلب معه ظن الصدق كالثقة والفطنة والورع
والعلم والضبط قال المحقق رجح الشيخ بالضابط والاضبط والعالم
والاعلم محتجا بان الطائفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم وبريد بن
معوية والفضيل بن يسار ونظائرهم على من ليس له حالهم قال و
يمكن ان يحتج لذلك بان رواية العالم والاعلم ابعد من احتمال

الخطاء والسهو في نقل الحديث على وجهه فكانت اولى الثالث قلة الوسائط
وهو علو الاسناد فيرجح العالي لان احتمال الغلط وغيره من وجوه الخلل
فيه اقل قال العلامة في النهاية علو الاسناد وان كان راجحا من حيث
انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الغلط والكذب اقل الا انه
مرجوح باعتبار ندوره وايضا فان احتمال الخطاء والغلط في العدد الاقل قد
انما يكون اقل لو اتحدت اشخاص الرواة في الخبرين او تساووا في الصفات
اما اذا تعددت او كانت صفات الاكثر اكثر فلا وهذا الكلام ليس
بشيء لان تاثير الندور في مثله غير معقول واشتراط الاتحاد او المساواة
في الصفات مستدرك لان المفروض في باب التراجيح اعتبار احد الدليلين
بجهة الترجيح وانما يكون مع الاستواء فيما عداها اذ لو وجد مع الآخر
ما يساويها او يرجح عليها لم يعقل اسناد الترجيح اليها وبالجملة فهذا
في غاية الظهور ومنها الترجيح باعتبار الرواية فيرجح المروي بلفظ
المعصوم على المروي بمعناه وحكى المحقق عن الشيخ انه قال اذا روى احد
الراويين اللفظ والآخر المعنى وتعارضا فان كان راوي المعنى معروفا
بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم يوثق منه بذلك ينبغي ان يوخذ
المروي لفظا ثم قال المحقق وهذا حق لانه ابعد من الزلل والعجب منه
كيف رضي عن الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه مع ان صحة
الرواية بالمعنى مشروطة بالضبط والمعرفة وتعليله ترجيح اللفظ بانه

العبد من الزلل تقتضي التقديم مطلقا مع عدم الضبط والمعرفة فراوي
المغني كما شرطه الشيخ ومنها الترجيح بالنظر الى المتن وهو من وجوه احدها
ان يكون لفظ احد الخبرين فصيحا ولفظ الاخر ركيكا بعيدا عن الا
الاستعمال فرجح الفصيح ووجهه ظ واما الافصح فلا يرجح على الفصيح خلافا
للعلامة في التهذيب اذ المتكلم الفصيح لا يجب ان يكون كل كلامه
افصح وثانيها ان تتاكد الدلالة في احدهما بان تتعدد جهات دلالته
او يكون اقوى ولا يوجد مثله في الاخر فرجح متاكد الدلالة ومن امثلته
ما جاء في بعض اخبار التعقيب للمغرب بعد دخول الوقت من قصر وان لم تفعل
فقد والله خالفت رسول الله وثالثها ان يكون مدلول اللفظ في احدهما
حقيقيا والاخر مجازيا وليس بغالب فرجح ذو الحقيقة ان يكون فيهما مجازيا
لكن مصحح التجوز اعني العلاقة في احدهما على المراد منه غير محتاجة الى توسط
امر اخر ودلالة الاخر موقوفة عليه فرجح غير المحتاج وقد ذكر الناس منها
وجوها اخر كثيرة والمقبول منها داخل في عموم ما ذكرناه وان كان في
كلام الكل مفردا بالذكر كترجيح العام الذي لم يخصص والمطلق الذي لم يقيد
على المخصص والمقيد وكترجيح ما فيه تعرض للعلة على ما اقتصر فيه على الحكم وترجيح
ما يكون اللفظ فيه اقل احتمالا على ما هو اكثر كالمشترك بين المعنيين على المشترك
بين ثلثة معان ووجه دخولها فيما ذكرناه ان الاولين من باب ترجيح الحقيقة
على المجاز والثاني الى ترجيح الاقوى دلالة على الاضعف لان التعليل يفيد

تقوية

تقوية الحكم وكذا الثالث ومنها الترجيح بالامور الخارجية وهي اربعة الاول
اعتضاد احدهما بدليل اخر فانه يرجح به على ما يؤيده دليل الثاني عمل
اكثر السلف باحدهما فرجح به على الاخر قال المحقق اذا عمل اكثر الطائفة
على احد الروايتين كانت اولى اذا اجوزنا كون الامام عم في جملتهم
لان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب الثالث مخالفة
احدهما للاصل وموافقة الاخر له فرجح المخالف عند العلامة والاكثر
وذهب بعضهم الى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ حجة الاول وجهان
احدهما ان المخالف للاصل ويعبرون عنه بالناقل يستفاد منه ما
لا يعلم الا منه والموافق ويسمونه بالمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان اعتبار
الاول اولى الثاني ان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل
فقط بخلاف المقرر فانه يوجب تكثيره لازالته حكم بعد ازالة الناقل حكم
العقل وحجة الثاني ان حمل الحديث على ما يستفاد الا من الشرع اولى
من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التاسيس اقوى من
فائدة التاكيد وحمل كلام الشارع على الاكثر فائدة اولى والحكم بترجيح
الناقل يستلزم الحكم بتقدم المقرر عليه وذلك يقتضي كونه وارد حيث
لا حاجة اليه لانه مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل فلا يفيد الا التاكيد
وقد علم مرجوحيته بخلاف ما اذا رجحنا المقرر فان ترجيحه يقتضي تقدم
الناقل عليه فيكون كل منهما وارد في موضع الحاجة فقط واما المقرر

بسم الله الرحمن الرحيم

فلو ورد ما بعده فهو سوء ما رفعه الناقل فيكون هذا اولى وكلتا الحجتين لا تنهضان

باثبات المسئلة ثم قال المحقق بعد نقله للقولين وحاصل الحجتين ونعم ما قال

الحق انه اما ان يكون الخبران عن الرسول صلى الله عليه وآله او عن الائمة عليهم السلام

فان كان عن النبي صلى الله عليه وآله وعلم التاريخ كان المتأخر وان لم يعلم كان مطابقا

للاصل اولم يكن ومع جهل التاريخ يجب التوقف لانه كما يحتمل ان يكون

احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا وان كان عن الائمة عليهم السلام وجب القول

بالتخيير سواء علم تاريخهما او جهل لان الترجيح مفقود هنا والنسخ لا يكون بعد

النبي صلى الله عليه وآله الرابع ان يكون احدهما مخالفا لاهل الخلاف والاخر موافقا

فيرجح المخالف لاحتمال التقية في الموافق وقد حكى المحقق عن الشيخ انه قال

اذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بابعدهما عن قول العامة

ثم قال المحقق والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق

عليه السلام وهو اثبات لمسئلة علمية بخبر واحد ولا يخفى عليك ما فيه مع انه

قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج بان الابعد

لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل

قلنا لا نم انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الامام عليه السلام

كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التأويل مراعاة لمصلحة يعلمها الامام عليه السلام وان كنا

لا نعلمها فان قال ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا انما نصير الى ذلك

على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلم يلزم سد

بالعمل

97

سد باب العمل بهذا كلامه وهو ضعيف اما اولا فلان رد الاستدلال

بالخبر بانه اثبات لمسئلة علمية بخبر واحد ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات

مسئلة بالخبر المعتبر من الاحاد ونعم هذا الخبر الذي اشار اليه لم يثبت صحته

فلا ينهض حجة واما ثانيا فلان الافتاء بما يحتمل التأويل وان كان

محتملا الا ان احتمال التقية على ما هو معلوم من احوال الائمة عليهم

السلام اقرب واظهر وذلك كاف في الترجيح فكلام الشيخ عندي

هو الحق بتاريخ دويم شهر رمضان المبارك

سنة ١٢٥٠

۹۸

این نسخه شریف در اصول از رهات عالی ...

...

۱۲۸۷

شیخ محمد مرحوم مغفور میرزا جد ما سه اولاد ذکور داشته اول

اول ایشان مرحوم علی محمد ... محمد ... الدماکر ...

... بجهت ... مذفران ... بعدم ...

نزدیک پنجره ... در بالاسر ... پایین ...

سنگ سفید در سنه ۱۳۰۵ مرحوم شده اند ... رضه

المبارک ... مرحوم سه اولاد ذکور ... اولاد اناث

در حین وفات ... مرحوم مغفور میرزا آقا ملا رضا اکبر اولاد ذکور

... بعد وفات مرحوم آقا غلام رضا پنج دختر ... ماند

... همشیره ... که در سنه ۱۲۴۴ ... مرحوم

شدند ... در همان ... مرحوم شدند ...

... العابدین ... در سنه ۱۲۰۵ مرحوم شدند

... مرحوم ... آنچه ... الحاج ...